



Кн. С. Н. Трубецкой.

ИСТОРІЯ
ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Часть первая.





Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и Кº. Пименовск. ул., соб. домъ.
Москва—1906.

Кн. С. Н. Трубецкой.

ИСТОРІЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Часть первая.





Отъ издателей.

Выпуская въ свѣтъ послѣднюю работу кн. С. Н. Трубецкого по исторіи древней философіи, издатели считаютъ своимъ долгомъ указать, что вошедшій въ эту книгу матеріалъ былъ почти въ полномъ своемъ объемѣ приготовленъ къ печати самимъ авторомъ, при чемъ первые пять листовъ получили уже въ его рукахъ послѣднюю отдѣлку и были сданы имъ въ типографію въ окончательно исправленномъ видѣ. При такихъ условіяхъ дѣло издателей сводилось къ тому, чтобы при посредствѣ мелкихъ поправокъ чисто-внѣшняго характера и чрезъ подысканіе отдѣльныхъ цитатъ, для которыхъ были оставлены въ различныхъ мѣстахъ рукописи пробѣлы, сообщить болѣе завершонную форму той части книги, которая не подверглась со стороны автора окончательной обработкѣ. Отсутствіемъ этой обработки объясняются нѣкоторыя повторенія и другіе мелкіе недочеты, которые, конечно, были бы устранены авторомъ при дальнѣйшей отдѣлкѣ своего труда, но съ которыми въ изданіи посмертномъ приходится мириться: стремленіе достигнуть возможно болѣе точной передачи рукописнаго матеріала принуждало избѣгать въ немъ всякихъ измѣненій, за исключеніемъ вполнѣ и безусловно необходимыхъ, и издатели должны были отказаться отъ исправленій, произвести которыя автору не было суждено, а они уже не считали себя въ правѣ.

Выходящая въ настоящее время книга, доводя изложеніе древней философіи до Платона, вмѣщаетъ въ себѣ весь матеріалъ, обработанный авторомъ для первой части задуманнаго имъ труда; выпускъ въ свѣтъ второй части произойдетъ послѣ того, какъ будутъ собраны и систематизированы всѣ источники, на почвѣ которыхъ оказалось бы возможнымъ облечь эту часть въ ту форму, которую предполагалъ придать ей авторъ. Не взирая на затрудненія, съ которыми придется считаться подобной работѣ, издатели не могутъ отказаться отъ надежды, что имъ удастся довести свое дѣло до конца и что наша научная литература пополнится появленіемъ *русской* исторіи древней философіи въ законченномъ видѣ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

ВВЕДЕНІЕ.

1.

Со времени Сократа однимъ изъ самыхъ сильныхъ и наглядныхъ возраженій противъ возможности философіи служило указаніе на всеобщее разногласіе философовъ между собою. Каждое оригинальное философское ученіе отличается отъ прочихъ, расходится съ ними, противорѣчитъ имъ и само таитъ въ себѣ внутреннія противорѣчія и несовершенства; ни одно не можетъ удовлетворить требованіямъ человѣческаго разума, потому что требованія его безусловны.

Средства для реформы философіи и философской дѣятельности предлагались не разъ и не разъ уже вели къ дѣйствительнымъ переворотамъ въ области мысли. Но они не измѣнили положенія философіи по отношенію къ ея конечному предмету, той Истинѣ, которую она ищетъ: попрежнему философія стремится ее постичь, и попрежнему это стремленіе осуществляется въ различныхъ расходящихся между собою философскихъ ученіяхъ, которыя даютъ удовлетвореніе отдѣльнымъ умамъ, но не могутъ дать полнаго и точнаго удовлетворенія человѣческой мысли въ ея цѣломъ. А кажется, всѣ возможные способы рѣшенія были ею изведаны.

Сократъ думалъ, что философія станетъ на правый путь, если она откажется отъ умозрѣнія „о дѣлахъ божественныхъ", о природѣ вещей, о первыхъ началахъ сущаго; чтобы сдѣлать ее достовѣрною, мы должны отказаться отъ попытки познать то, что превышаетъ нашъ разумъ, и ограничиться познаніемъ „дѣлъ человѣческихъ", т.-е. нравственной областью. Однако и такое средство не помогло: въ области нравственной философіи все оказалось столь же спорнымъ, какъ и въ области умозрѣнія о природѣ вещей. Уже среди учениковъ Сократа мы находимъ самое рѣшительное разногласіе по вопросамъ о цѣляхъ человѣческаго поведенія, о благѣ, о добрѣ, о добродѣтеляхъ, объ обязанностяхъ человѣка по отношенію къ его ближнимъ и къ обществу.

До сихъ поръ разногласіе это не прекращается, и философы не могутъ столковаться не только относительно общихъ основаній и принциповъ, но и относительно самыхъ опредѣленій права и нравственности: астрономическія явленія, которыя Сократъ причислялъ къ „дѣламъ божественнымъ", давно

стали предметомъ научнаго знанія, а споръ о томъ, что такое право, что такое нравственность,—ведется и до сихъ поръ.

2.

Чтобы положить конецъ безплоднымъ спорамъ, предлагалось и болѣе радикальное средство, равносильное отреченію отъ самой философіи: предлагалось безусловное отреченіе отъ умозрѣнія въ пользу точнаго знанія. Неоднократно стремились показать, что человѣческому разуму доступны лишь частныя знанія, достигаемыя путемъ опыта, что разумъ нашъ достовѣренъ лишь въ области опыта или же въ области математики и что онъ теряетъ всякую почву, какъ только онъ выходитъ за предѣлы опыта или за предѣлы математическихъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, мы познаемъ лишь то, что намъ дано во времени и пространствѣ, то, что намъ является; а все, что является намъ, преломляется въ нашемъ сознающемъ, чувствующемъ субъектѣ; мы видимъ все черезъ призму нашихъ чувствъ и нашего разсудка, а слѣдовательно и не можемъ познавать сущее, какъ оно есть, независимо отъ насъ, отъ нашей относительной точки зрѣнія.

Далѣе, въ нашемъ опытѣ намъ дано лишь частное; и если мы путемъ разумнаго, правильнаго обобщенія и познаемъ нѣкоторые общіе законы тѣхъ частныхъ явленій, которыя мы наблюдаемъ, то все же самыя широкія научныя обобщенія даютъ намъ лишь *частное* знаніе. А философія, какъ бы мы ее ни опредѣляли, стремится къ универсальному, *цѣлостному міропониманію;* умозрѣніе ищетъ конечной системы знанія, объясненія начала и конечной причины нашего бытія. И отсюда-то доказывается невозможность философіи вообще и въ частности—умозрительной философіи: въ каждомъ философскомъ ученіи мы находимъ лишь опредѣленное человѣческое міропониманіе, носящее на себѣ отпечатокъ своего вѣка, той среды, въ которой оно возникло, того индивидуальнаго генія, который его выработалъ; и это человѣческое представленіе ставится на мѣсто цѣлой всеединой истины, выдается за сущую истину.

3.

Были попытки отказаться отъ философіи въ этомъ смыслѣ и указать предѣлы человѣческаго разума; были попытки отдѣлить точное знаніе отъ умозрѣнія, „научную“ философію отъ „безпочвенной“ метафизики. Но эти попытки такъ же ни къ чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, какъ и тѣ системы, противъ которыхъ онѣ были направлены. Фактически ни одно скептическое ученіе, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развитія метафизики. Даже наоборотъ, такого рода доказательства служили мощнымъ стимуломъ умозрѣнія, какъ мы видимъ это въ нѣмецкой философіи послѣ Канта. Съ другой стороны, и попытки создать „положительную“ философію, ограничившись одною областью опытнаго знанія, оказались безуспѣшными, и это не только въ виду упорства большинства философовъ, не желавшихъ отказаться отъ умозрѣнія, но также и въ виду того, что самыя границы поло-

жительнаго знанія доселѣ остаются спорными. Область опыта и область точнаго знанія далеко не совпадаютъ. Нравственныя явленія безспорно входятъ въ область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основаніи фактовъ нравственнаго опыта, строятъ столько же различныхъ системъ нравственной философіи, какъ и метафизики. Правда, эти факты переработываются, препарируются психологіей; но вѣдь и психологія претендуетъ быть опытной наукой, изучающей душевныя явленія.

И однако, за исключеніемъ немногихъ положеній, относящихся скорѣе къ физіологіи, нежели къ психологіи, сколько скрытой и грубой безсознательной метафизики преподносится въ наши дни подъ именемъ психологіи! Конечно, это можетъ быть результатомъ случайныхъ ошибокъ, непослѣдовательности, недостаточной строгости въ примѣненіи опытныхъ методовъ. Но чѣмъ же объяснить то обстоятельство, что среди философовъ-эмпириковъ, признающихъ опытъ въ качествѣ единаго источника познанія, принципіальныя разногласія представляются не исключеніемъ, а такимъ же обычнымъ явленіемъ, какъ и среди философовъ другого направленія? Причина этому та, что границы, отдѣляющія опытъ отъ того, что лежитъ за его предѣлами, трудно могутъ быть установлены. Пытаясь ихъ установить, мы ихъ нарушаемъ: мы не можемъ отмежевать своего владѣнія отъ чужой земли, если мы не знаемъ этой чужой земли: иначе намъ не отъ чего отмежевываться. Знаніе наше, говорятъ намъ, ограничено опытомъ и тѣмъ, что мы воспринимаемъ, т.-е. явленіями. Такъ училъ Кантъ. Но самъ онъ поставилъ критическій вопросъ: что такое опытъ и какъ онъ возможенъ? Какъ возможенъ объектъ опыта, явленіе, или какъ возможна та совокупность связанныхъ между собою явленій, которую мы зовемъ природой? Эти вопросы прямымъ путемъ ведутъ насъ въ область метафизики. А между тѣмъ уклониться отъ нихъ нельзя: вѣдь опытъ не есть нѣчто безотносительное, безусловное; вѣдь самъ онъ обусловленъ дѣятельностью нашего сознанія и воздѣйствіемъ внѣшняго намъ „*не-я*“ на наше сознающее, чувствующее „*я*“. Опытъ есть отношеніе познающаго къ познаваемому, при чемъ и то и другое существуетъ, очевидно, и *до* такого отношенія. Какъ оно возможно? Что посредствуетъ между познающимъ и познаваемымъ? Каковъ бы ни былъ отвѣтъ, ясно, что самый опытъ *предполагаетъ* какъ указанное соотношеніе, такъ и дѣйствительность соотносящихся началъ. *Опытъ предполагаетъ нѣчто, независимое отъ опыта и обусловливающее опытъ.*

Взглянемъ на дѣло съ другой стороны: эмпирики утверждаютъ, что мы познаемъ лишь явленія. Эти явленія связаны между собою отношеніями послѣдовательности и сосуществованія, которыя подчиняются нѣкоторымъ общимъ правиламъ или законамъ. Но сами по себѣ явленія не существуютъ, какъ не существуютъ цвѣта или звуки безъ зрѣнія и слуха, способныхъ воспринять ихъ. Явленіе предполагаетъ, во-первыхъ, нѣчто такое, что является; во-вторыхъ, сознающее, чувствующее существо, которому является это нѣчто, и, въ-третьихъ, отношеніе между ними,—отношеніе между я и не-я, субъектомъ и объектомъ. Явленія сводятся къ отношеніямъ. Но эти отношенія опять-таки предполагаютъ нѣчто ихъ обусловливающее, обосновывающее, ибо

стали предметомъ научнаго знанія, а споръ о томъ, что такое право, что такое нравственность,—ведется и до сихъ поръ.

2.

Чтобы положить конецъ безплоднымъ спорамъ, предлагалось и болѣе радикальное средство, равносильное отреченію отъ самой философіи: предлагалось безусловное отреченіе отъ умозрѣнія въ пользу точнаго знанія. Неоднократно стремились показать, что человѣческому разуму доступны лишь частныя знанія, достигаемыя путемъ опыта, что разумъ нашъ достовѣренъ лишь въ области опыта или же въ области математики и что онъ теряетъ всякую почву, какъ только онъ выходитъ за предѣлы опыта или за предѣлы математическихъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, мы познаемъ лишь то, что намъ дано во времени и пространствѣ, то, что намъ является; а все, что является намъ, преломляется въ нашемъ сознающемъ, чувствующемъ субъектѣ; мы видимъ все черезъ призму нашихъ чувствъ и нашего разсудка, а слѣдовательно и не можемъ познавать сущее, какъ оно есть, независимо отъ насъ, отъ нашей относительной точки зрѣнія.

Далѣе, въ нашемъ опытѣ намъ дано лишь частное; и если мы путемъ разумнаго, правильнаго обобщенія и познаемъ нѣкоторые общіе законы тѣхъ частныхъ явленій, которыя мы наблюдаемъ, то все же самыя широкія научныя обобщенія даютъ намъ лишь *частное* знаніе. А философія, какъ бы мы ее ни опредѣляли, стремится къ универсальному, *цѣлостному міропониманію;* умозрѣніе ищетъ конечной системы знанія, объясненія начала и конечной причины нашего бытія. И отсюда-то доказывается невозможность философіи вообще и въ частности—умозрительной философіи: въ каждомъ философскомъ ученіи мы находимъ лишь опредѣленное человѣческое міропониманіе, носящее на себѣ отпечатокъ своего вѣка, той среды, въ которой оно возникло, того индивидуальнаго генія, который его выработалъ; и это человѣческое представленіе ставится на мѣсто цѣлой всеединой истины, выдается за сущую истину.

3.

Были попытки отказаться отъ философіи въ этомъ смыслѣ и указать предѣлы человѣческаго разума; были попытки отдѣлить точное знаніе отъ умозрѣнія, „научную“ философію отъ „безпочвенной“ метафизики. Но эти попытки такъ же ни къ чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, какъ и тѣ системы, противъ которыхъ онѣ были направлены. Фактически ни одно скептическое ученіе, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развитія метафизики. Даже наоборотъ, такого рода доказательства служили мощнымъ стимуломъ умозрѣнія, какъ мы видимъ это въ нѣмецкой философіи послѣ Канта. Съ другой стороны, и попытки создать „положительную“ философію, ограничившись одною областью опытнаго знанія, оказались безуспѣшными, и это не только въ виду упорства большинства философовъ, не
заться отъ умозрѣнія, но также и въ виду того, что сам

мы не можемъ мыслить отношеній безъ относящихся. И если міръ явленій есть безконечно-сложная совокупность реальныхъ отношеній, то онъ предполагаетъ, во-первыхъ, совокупность всѣхъ реальныхъ соотносящихся началъ, а во-вторыхъ, и нѣкоторое общее связывающее начало, основаніе всѣхъ отношеній, обосновывающее міръ явленій. Но это опять-таки общая схема цѣлаго метафизическаго міросозерцанія, все равно какъ бы мы ни понимали тѣ элементы, или начала, которые обусловливаютъ міръ явленій. И такимъ образомъ самое понятіе *явленія* выводитъ насъ за предѣлы явленія, точно такъ же, какъ понятіе опыта выводитъ насъ за предѣлы опыта.

4.

Основная проблема гносеологіи (теоріи познанія)—вопросъ о возможности познанія—допускаетъ положительное или отрицательное рѣшеніе, но въ обоихъ случаяхъ съ каждымъ даннымъ рѣшеніемъ связана своего рода метафизика, своего рода общее, чисто-умозрительное представленіе о природѣ нашего разума, объ отношеніи этого разума къ сущему, наконецъ, даже о природѣ самого этого сущаго, о природѣ вещей. Представимъ себѣ, напримѣръ, чисто-отрицательное рѣшеніе, повидимому, безусловно устраняющее всякую метафизику: мы ничего не можемъ знать о сущемъ, о вещахъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ безъ отношенія къ нашему сознанію, такъ какъ наше познающее „я“ безусловно ограничено субъективными состояніями своего сознанія и не можетъ переходить его границы. Спрашивается однако: откуда мы это знаемъ? Изъ опыта? Нѣтъ, потому что опытъ, повидимому, убѣждаетъ въ существованіи независимой отъ насъ вселенной; какъ сознательное отношеніе нашего „я“ къ чему-то „другому“, какъ *воспріятіе* этого другого, онъ предполагаетъ реальность этого другого, предшествующую опыту и независимую отъ нашего сознанія. А слѣдовательно ученіе о томъ, что познаніе наше субъективно, что оно ограничено лишь внутренними состояніями субъекта, его представленіями или ощущеніями,—есть результатъ не опыта, а умозрѣнія объ опытѣ или о природѣ нашего сознанія. Да и всякая иная теорія опыта, изслѣдуя вопросъ объ его общихъ условіяхъ, о томъ, что обосновываетъ опытъ, естественно выходитъ за его предѣлы и неизбѣжно ведетъ къ выводамъ метафизическаго характера. Ученіе о неизбѣжной субъективности нашего познанія, о невозможности познавать какія бы то ни было вещи или отношенія, что бы то ни было внѣ нашего субъективнаго сознанія—не составляетъ исключенія. Это ученіе заставляетъ насъ признать всю окружающую, познаваемую нами дѣйствительность нашимъ представленіемъ (die Welt als Vorstellung, „міръ какъ представленіе“ Шопенгауэра) и ведетъ насъ къ феноменизму или къ чистому *иллюзіонизму*. Другіе, исходя изъ того же ученія, признавали внѣ явленія какую-то неизвѣстную „вещь въ себѣ“ (или вещи въ себѣ) безъ всякаго отношенія къ нашему разуму и къ познаваемой дѣйствительности и постольку абсолютно непознаваемую. Какъ бы ни казались отрицательны такіе выводы, они все же имѣютъ характеръ метафизическихъ положеній. Признаемъ ли мы реальное существованіе внѣ

нашего сознанія или отрицаемъ его, утверждаемъ ли мы, что есть только явленія, или же допускаемъ на ряду съ ними и абсолютно отличныя отъ нихъ „вещи въ себѣ“, хотя бы и „непознаваемыя“,—все это воззрѣнія, которыя имѣютъ прямое отношеніе къ онтологіи, къ метафизикѣ, и которыя, такъ или иначе, связаны съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ.

5.

И вотъ почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философію, не могутъ успѣть въ своемъ предпріятіи и придти къ согласному результату. Вотъ почему разногласія, раздѣляющія ихъ въ области теоретической и практической философіи, суть тѣ же, какія существуютъ и среди метафизиковъ: различные оттѣнки матеріализма и антиматеріализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встрѣчаются и здѣсь, и сквозь прорѣхи „эмпирической“ психологіи сквозитъ догматическая метафизика. Это сознается и многими изъ современныхъ сторонниковъ эмпиризма, которые направляютъ всѣ свои усилія на его возможное очищеніе отъ всякихъ метафизическихъ элементовъ и полагаютъ своею цѣлью окончательную *стерилизацію* эмпиризма, путемъ критическаго выдѣленія „чистаго“ опыта. Но такая цѣль является ложной и призрачной, поскольку „чистый“ опытъ есть лабораторный продуктъ, существующій лишь въ головѣ теоретиковъ. Въ дѣйствительности опытъ есть сложный продуктъ дѣятельности различныхъ нашихъ познавательныхъ способностей, и въ этой дѣятельности нашъ познающій разумъ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно дано ему въ чувственномъ ощущеніи, въ субъективныхъ состояніяхъ сознанія,—поскольку онъ отличаетъ отъ своего „я“ какъ эти отдѣльныя состоянія, такъ и реальные внѣшніе предметы, которые онъ воспринимаетъ объективно въ ихъ необходимой связи съ другими реальными предметами, также отличными отъ этого „я“. Опытъ обусловленъ *самодѣятельностью* нашего разума, который въ самомъ опытѣ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно *испытывается* нами въ нашихъ ощущеніяхъ, въ состояніяхъ нашего сознанія.

6.

Нашъ разумъ — прирожденный метафизикъ, и онъ не можетъ ограничиться одними явленіями, какъ онъ не можетъ мыслить отношеній безъ относящихся или обусловленнаго безъ обусловливающаго. И не простое безотчетное стремленіе заставляетъ его искать абсолютнаго и безусловнаго надъ всѣмъ относительнымъ и обусловленнымъ, стремиться осмыслить всѣ частныя знанія, понять ихъ общую связь. Ибо если всѣ дѣйствительныя знанія наши частны и ограничены, то самъ разумъ-то нашъ въ своей мыслительной логической способности, in potentia — не ограниченъ: уже Сократъ, столь настойчиво указывавшій на ограниченность человѣческаго знанія, впервые раскрылъ *формальную логическую универсальность понятій нашего разума, а слѣдова-*

стали предметомъ научнаго знанія, а споръ о томъ, что такое право, что такое нравственность,—ведется и до сихъ поръ.

2.

Чтобы положить конецъ безплоднымъ спорамъ, предлагалось и болѣе радикальное средство, равносильное отреченію отъ самой философіи: предлагалось безусловное отреченіе отъ умозрѣнія въ пользу точнаго знанія. Неоднократно стремились показать, что человѣческому разуму доступны лишь частныя знанія, достигаемыя путемъ опыта, что разумъ нашъ достовѣренъ лишь въ области опыта или же въ области математики и что онъ теряетъ всякую почву, какъ только онъ выходитъ за предѣлы опыта или за предѣлы математическихъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, мы познаемъ лишь то, что намъ дано во времени и пространствѣ, то, что намъ является; а все, что является намъ, преломляется въ нашемъ сознающемъ, чувствующемъ субъектѣ; мы видимъ все черезъ призму нашихъ чувствъ и нашего разсудка, а слѣдовательно и не можемъ познавать сущее, какъ оно есть, независимо отъ насъ, отъ нашей относительной точки зрѣнія.

Далѣе, въ нашемъ опытѣ намъ дано лишь частное; и если мы путемъ разумнаго, правильнаго обобщенія и познаемъ нѣкоторые общіе законы тѣхъ частныхъ явленій, которыя мы наблюдаемъ, то все же самыя широкія научныя обобщенія даютъ намъ лишь *частное* знаніе. А философія, какъ бы мы ее ни опредѣляли, стремится къ универсальному, *цѣлостному міропониманію;* умозрѣніе ищетъ конечной системы знанія, объясненія начала и конечной причины нашего бытія. И отсюда-то доказывается невозможность философіи вообще и въ частности—умозрительной философіи: въ каждомъ философскомъ ученіи мы находимъ лишь опредѣленное человѣческое міропониманіе, носящее на себѣ отпечатокъ своего вѣка, той среды, въ которой оно возникло, того индивидуальнаго генія, который его выработалъ; и это человѣческое представленіе ставится на мѣсто цѣлой всеединой истины, выдается за сущую истину.

3.

Были попытки отказаться отъ философіи въ этомъ смыслѣ и указать предѣлы человѣческаго разума; были попытки отдѣлить точное знаніе отъ умозрѣнія, „научную“ философію отъ „безпочвенной“ метафизики. Но эти попытки такъ же ни къ чему не вели и логически оказывались столь же несостоятельными, столь же спорными, какъ и тѣ системы, противъ которыхъ онѣ были направлены. Фактически ни одно скептическое ученіе, ни одно доказательство невозможности метафизики не останавливало развитія метафизики. Даже наоборотъ, такого рода доказательства служили мощнымъ стимуломъ умозрѣнія, какъ мы видимъ это въ нѣмецкой философіи послѣ Канта. Съ другой стороны, и попытки создать „положительную“ философію, ограничившись одною областью опытнаго знанія, оказались безуспѣшными, и это не только въ виду упорства большинства философовъ, не желавшихъ отказаться отъ умозрѣнія, но также и въ виду того, что самыя границы поло-

жительнаго знанія доселѣ остаются спорными. Область опыта и область точнаго знанія далеко не совпадаютъ. Нравственныя явленія безспорно входятъ въ область нашего опыта, и однако философы-эмпирики, на основаніи фактовъ нравственнаго опыта, строятъ столько же различныхъ системъ нравственной философіи, какъ и метафизики. Правда, эти факты перерабoтываются, препарируются психологіей; но вѣдь и психологія претендуетъ быть опытной наукой, изучающей душевныя явленія.

И однако, за исключеніемъ немногихъ положеній, относящихся скорѣе къ физіологіи, нежели къ психологіи, сколько скрытой и грубой безсознательной метафизики преподносится въ наши дни подъ именемъ психологіи! Конечно, это можетъ быть результатомъ случайныхъ ошибокъ, непослѣдовательности, недостаточной строгости въ примѣненіи опытныхъ методовъ. Но чѣмъ же объяснить то обстоятельство, что среди философовъ-эмпириковъ, признающихъ опытъ въ качествѣ единаго источника познанія, принципіальныя разногласія представляются не исключеніемъ, а такимъ же обычнымъ явленіемъ, какъ и среди философовъ другого направленія? Причина этому та, что границы, отдѣляющія опытъ отъ того, что лежитъ за его предѣлами, трудно могутъ быть установлены. Пытаясь ихъ установить, мы ихъ нарушаемъ: мы не можемъ отмежевать своего владѣнія отъ чужой земли, если мы не знаемъ этой чужой земли: иначе намъ не отъ чего отмежевываться. Знаніе наше, говорятъ намъ, ограничено опытомъ и тѣмъ, что мы воспринимаемъ, т.-е. явленіями. Такъ училъ Кантъ. Но самъ онъ поставилъ критическій вопросъ: что такое опытъ и какъ онъ возможенъ? Какъ возможенъ объектъ опыта, явленіе, или какъ возможна та совокупность связанныхъ между собою явленій, которую мы зовемъ природой? Эти вопросы прямымъ путемъ ведутъ насъ въ область метафизики. А между тѣмъ уклониться отъ нихъ нельзя: вѣдь опытъ не есть нѣчто безотносительное, безусловное; вѣдь самъ онъ обусловленъ дѣятельностью нашего сознанія и воздѣйствіемъ внѣшняго намъ „*не-я*" на наше сознающее, чувствующее „я". Опытъ есть отношеніе познающаго къ познаваемому, при чемъ и то и другое существуетъ, очевидно, и *до* такого отношенія. Какъ оно возможно? Что посредствуетъ между познающимъ и познаваемымъ? Каковъ бы ни былъ отвѣтъ, ясно, что самый опытъ *предполагаетъ* какъ указанное соотношеніе, такъ и дѣйствительность соотносящихся началъ. *Опытъ предполагаетъ нѣчто, независимое отъ опыта и обусловливающее опытъ.*

Взглянемъ на дѣло съ другой стороны: эмпирики утверждаютъ, что мы познаемъ лишь явленія. Эти явленія связаны между собою отношеніями последовательности и сосуществованія, которыя подчиняются нѣкоторымъ общимъ правиламъ или законамъ. Но сами по себѣ явленія не существуютъ, какъ не существуютъ цвѣта или звуки безъ зрѣнія и слуха, способныхъ воспринять ихъ. Явленіе предполагаетъ, во-первыхъ, нѣчто такое, что является; во-вторыхъ, сознающее, чувствующее существо, которому является это нѣчто, и, въ-третьихъ, отношеніе между ними,—отношеніе между я и не-я, субъектомъ и объектомъ. Явленія сводятся къ отношеніямъ. Но эти отношенія опять-таки предполагаютъ нѣчто ихъ обусловливающее, обосновывающее, ибо

мы не можемъ мыслить отношенiй безъ относящихся. И если мiръ явленiй есть безконечно-сложная совокупность реальныхъ отношенiй, то онъ предполагаетъ, во-первыхъ, совокупность всѣхъ реальныхъ соотносящихся началъ, а во-вторыхъ, и нѣкоторое общее связывающее начало, основанiе всѣхъ отношенiй, обосновывающее мiръ явленiй. Но это опять-таки общая схема цѣлаго метафизическаго мiросозерцанiя, все равно какъ бы мы ни понимали тѣ элементы, или начала, которые обусловливаютъ мiръ явленiй. И такимъ образомъ самое понятiе *явленiя* выводитъ насъ за предѣлы явленiя, точно такъ же, какъ понятiе опыта выводитъ насъ за предѣлы опыта.

4.

Основная проблема гносеологiи (теорiи познанiя)—вопросъ о возможности познанiя—допускаетъ положительное или отрицательное рѣшенiе, но въ обоихъ случаяхъ съ каждымъ даннымъ рѣшенiемъ связана своего рода метафизика, своего рода общее, чисто-умозрительное представленiе о природѣ нашего разума, объ отношенiи этого разума къ сущему, наконецъ, даже о природѣ самого этого сущаго, о природѣ вещей. Представимъ себѣ, напримѣръ, чисто-отрицательное рѣшенiе, повидимому, безусловно устраняющее всякую метафизику: мы ничего не можемъ знать о сущемъ, о вещахъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ безъ отношенiя къ нашему сознанiю, такъ какъ наше познающее „я“ безусловно ограничено субъективными состоянiями своего сознанiя и не можетъ переходить его границы. Спрашивается однако: откуда мы это знаемъ? Изъ опыта? Нѣтъ, потому что опытъ, повидимому, убѣждаетъ въ существованiи независимой отъ насъ вселенной; какъ сознательное отношенiе нашего „я“ къ чему-то „другому“, какъ *воспрiятiе* этого другого, онъ предполагаетъ реальность этого другого, предшествующую опыту и независимую отъ нашего сознанiя. А слѣдовательно ученiе о томъ, что познанiе наше субъективно, что оно ограничено лишь внутренними состоянiями субъекта, его представленiями или ощущенiями,—есть результатъ не опыта, а умозрѣнiя объ опытѣ или о природѣ нашего сознанiя. Да и всякая иная теорiя опыта, изслѣдуя вопросъ объ его общихъ условiяхъ, о томъ, что обосновываетъ опытъ, естественно выходитъ за его предѣлы и неизбѣжно ведетъ къ выводамъ метафизическаго характера. Ученiе о неизбѣжной субъективности нашего познанiя, о невозможности познавать какiя бы то ни было вещи или отношенiя, что бы то ни было внѣ нашего субъективнаго сознанiя—не составляетъ исключенiя. Это ученiе заставляетъ насъ признать всю окружающую, познаваемую нами дѣйствительность нашимъ представленiемъ (die Welt als Vorstellung, „мiръ какъ представленiе“ Шопенгауэра) и ведетъ насъ къ феноменизму или къ чистому *иллюзiонизму*. Другiе, исходя изъ того же ученiя, признавали внѣ явленiя какую-то неизвѣстную „вещь въ себѣ“ (или вещи въ себѣ) безъ всякаго отношенiя къ нашему разуму и къ познаваемой дѣйствительности и постольку абсолютно непознаваемую. Какъ бы ни казались отрицательны такiе выводы, они все же имѣютъ характеръ метафизическихъ положенiй. Признаемъ ли мы реальное существованiе внѣ

нашего сознанія или отрицаемъ его, утверждаемъ ли мы, что есть только явленія, или же допускаемъ на ряду съ ними и абсолютно отличныя отъ нихъ „вещи въ себѣ“, хотя бы и „непознаваемыя“,—все это воззрѣнія, которыя имѣютъ прямое отношеніе къ онтологіи, къ метафизикѣ, и которыя, такъ или иначе, связаны съ цѣлымъ міровоззрѣніемъ.

5.

И вотъ почему мыслители, которые со времени Бэкона стремятся создать эмпирическую или опытную философію, не могутъ успѣть въ своемъ предпріятіи и придти къ согласному результату. Вотъ почему разногласія, раздѣляющія ихъ въ области теоретической и практической философіи, суть тѣ же, какія существуютъ и среди метафизиковъ: различные оттѣнки матеріализма и антиматеріализма, идеализма и реализма, монизма и дуализма встрѣчаются и здѣсь, и сквозь прорѣхи „эмпирической“ психологіи сквозитъ догматическая метафизика. Это сознается и многими изъ современныхъ сторонниковъ эмпиризма, которые направляютъ всѣ свои усилія на его возможное очищеніе отъ всякихъ метафизическихъ элементовъ и полагаютъ своею цѣлью окончательную *стерилизацію* эмпиризма, путемъ критическаго выдѣленія „чистаго“ опыта. Но такая цѣль является ложной и призрачной, поскольку „чистый“ опытъ есть лабораторный продуктъ, существующій лишь въ головѣ теоретиковъ. Въ дѣйствительности опытъ есть сложный продуктъ дѣятельности различныхъ нашихъ познавательныхъ способностей, и въ этой дѣятельности нашъ познающій разумъ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно дано ему въ чувственномъ ощущеніи, въ субъективныхъ состояніяхъ сознанія,—поскольку онъ отличаетъ отъ своего „я“ какъ эти отдѣльныя состоянія, такъ и реальные внѣшніе предметы, которые онъ воспринимаетъ объективно въ ихъ необходимой связи съ другими реальными предметами, также отличными отъ этого „я“. Опытъ обусловленъ *самодѣятельностью* нашего разума, который въ самомъ опытѣ выходитъ за предѣлы того, что непосредственно *испытывается* нами въ нашихъ ощущеніяхъ, въ состояніяхъ нашего сознанія.

6.

Нашъ разумъ — прирожденный метафизикъ, и онъ не можетъ ограничиться одними явленіями, какъ онъ не можетъ мыслить отношеній безъ относящихся или обусловленнаго безъ обусловливающаго. И не простое безотчетное стремленіе заставляетъ его искать абсолютнаго и безусловнаго надъ всѣмъ относительнымъ и обусловленнымъ, стремиться осмыслить всѣ частныя знанія, понять ихъ общую связь. Ибо если всѣ дѣйствительныя знанія наши частны и ограничены, то самъ разумъ-то нашъ въ своей мыслительной логической способности, in potentia — не ограниченъ: уже Сократъ, столь настойчиво указывавшій на ограниченность человѣческаго знанія, впервые раскрылъ *формальную логическую универсальность понятій нашего разума, а слѣдова-*

тельно и самого разума. Наши понятія универсальны по своей логической формѣ, поскольку они относятся не къ единичному, а къ общему, — къ общимъ родовымъ и видовымъ признакамъ: таковы понятія человѣкъ, животное, треугольникъ и т. д. Въ опытѣ мы имѣемъ дѣло съ частными случаями, единичными предметами и единичными воспріятіями; но мы познаемъ и мыслимъ посредствомъ понятій, содержаніе которыхъ составляютъ *общіе* признаки (τὰ καθόλου). Уже одинъ этотъ фактъ издавна составлялъ камень преткновенія для эмпириковъ и сенсуалистовъ, которые искали источникъ познанія въ нашихъ единичныхъ чувственныхъ впечатлѣніяхъ. И они пытались упразднить этотъ фактъ посредствомъ такъ называемой *номиналистической* теоріи: въ дѣйствительности, разсуждаютъ они, нѣтъ никакихъ общихъ началъ, — есть только единичные чувственные предметы и единичныя состоянія сознанія, а потому нашимъ общимъ понятіямъ не соотвѣтствуетъ ничего кромѣ *словъ:* понятія суть слова или имена (nomina), которыми мы пользуемся какъ искусственными знаками для обозначенія неопредѣленнаго множества схожихъ предметовъ. Но, во-первыхъ, изъ опыта отнюдь нельзя доказать, чтобы міръ состоялъ изъ единичныхъ элементовъ, не объединенныхъ никакими общими началами, отношеніями и свойствами, или чтобы сознаніе наше состояло изъ ощущеній или единичныхъ состояній: *наблюденіе показываетъ какъ разъ обратное.* Во-вторыхъ, самая способность слова предполагаетъ разумъ, котораго нѣтъ у безсловесныхъ. Способность создавать общіе знаки (*слова*) и пользоваться ими для обозначенія предметовъ, обладающихъ опредѣленнымъ сходствомъ,—предполагаетъ способность различенія, опредѣленія и отвлеченія общихъ признаковъ; а въ этомъ-то и состоитъ пониманіе, или понятіе. Въ-третьихъ, наконецъ, способность слова, какъ средство общенія умовъ, показываетъ объективность разума, объективную универсальность мысли, независимую отъ границъ субъективнаго индивидуальнаго сознанія.

Итакъ, пусть настоящее содержаніе нашего сознанія, какъ и содержаніе отдѣльныхъ нашихъ представленій и понятій всегда ограничено. Но точно такъ же, какъ понятія наши универсальны, или „каѳоличны“, по своей логической формѣ, такъ и разумъ нашъ по своей логической, мыслительной способности универсаленъ, т.-е. можетъ мыслить все возможное, не ограничиваясь даннымъ наличнымъ содержаніемъ нашего сознанія. И въ своей дѣятельности онъ стремится осуществить эту свою возможность, объективно понять и выразить *всю* безусловную, всеобъемлющую и всеобосновывающую истину, познать сущее въ его всеединствѣ. Осуществимъ ли такой идеалъ или нѣтъ, онъ несомнѣнно присущъ человѣческому разуму. Это доказываетъ намъ исторія этого разума и разсмотрѣніе его природы. Это допускаютъ и тѣ, кто, какъ Кантъ, признаютъ идеалъ разума неосуществимымъ во времени. Если природа нашего разума полагаетъ ему границы въ его познаніи, то она же заставляетъ его вѣчно стремиться къ истинѣ внѣ этихъ границъ; и отказаться отъ такого стремленія значило бы отречься не отъ субъективной личной мечты, а отъ подлиннаго идеала разума, органически свойственнаго ему по самой его природѣ.

7.

Но въ такомъ случаѣ, если стремленіе къ познанію безусловной истины коренится въ самомъ существѣ нашего познающаго духа, если философія необходима, если умозрѣніе неизбѣжно, то почему оно не можетъ достигнуть своей цѣли, почему философія не можетъ быть единой, какъ сама истина, единой хотя бы въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно признать единство научнаго знанія? Почему философія, въ отличіе отъ науки, вѣчно распадается на множество противорѣчащихъ другъ другу ученій, и въ чемъ смыслъ этого противорѣчія? Могучее неистребимое влеченіе движетъ нашъ разумъ къ идеальной цѣли, и движеніе это неизбѣжно останавливается и дробится невидимымъ, роковымъ препятствіемъ,—борьба, столь художественно изображенная Тютчевымъ въ его стихотвореніи:

Смотри, какъ облакомъ живымъ
Фонтанъ сіяющій клубится,
Какъ пламенѣетъ, какъ дробится
Его на солнцѣ влажный дымъ.
Лучомъ поднявшись къ небу, онъ
Коснулся высоты завѣтной
И снова пылью огнецвѣтной
Ниспасть на землю осужденъ.
О смертной мысли водометъ,
О водометъ неистощимый!
Какой законъ непостижимый
Тебя стремитъ, тебя мятетъ?
Какъ жадно къ небу рвешься ты!
Но длань незримо-роковая,
Твой лучъ упорный преломляя,
Свергаетъ въ брызгахъ съ высоты.

Что же значитъ это стремленіе къ недостижимой цѣли, этотъ идеалъ Истины, идеалъ абсолютнаго, отъ котораго нашъ разумъ не можетъ отказаться и котораго онъ никогда не можетъ достичь? Таковъ жребій человѣческой мысли. Но неужели же въ самомъ возвышенномъ и глубокомъ изъ своихъ стремленій она оказывается неразумной и осужденной на неразуміе?

8.

Сознаніе идеала дано человѣку, и въ этомъ сознаніи — та сила, которая окрыляетъ его мысль, поднимаетъ ее ввысь; но это же сознаніе указываетъ ему все различіе идеала отъ того, чѣмъ онъ въ дѣйствительности обладаетъ. Пока онъ видитъ это различіе, онъ не теряетъ сознанія идеала и продолжаетъ къ нему стремиться. Но тамъ, гдѣ сознаніе различія теряется, гдѣ люди принимаютъ за самый идеалъ тѣ отраженія его, какія они находятъ въ собственномъ духѣ, въ собственной своей мысли, тамъ теряется и сознаніе идеала. Его мѣсто занимаютъ эти многообразныя обманчивыя отраженія, различныя въ различныхъ умахъ, и то, что было *образомъ истины*, становится обманчивымъ призракомъ. Здѣсь останавливается и стремленіе

ввысь, къ идеалу: тамъ, гдѣ „смертная мысль“ мнитъ себя въ обладаніи имъ, гдѣ она себя съ нимъ отожествляетъ, тамъ именно она и „свергается въ брызгахъ“ съ своей воображаемой высоты.

Философія, по точному смыслу этого слова, не есть „премудрость“, т.-е. идеальное, совершенное вѣдѣніе, а только „любовь къ мудрости“. И самое цѣнное, что есть въ философіи, это именно сама философія—высшее, жизненное, идеальное влеченіе нашего познающаго духа къ Истинѣ, стремленіе „войти въ разумъ Истины“, какъ выражался Вл. Соловьевъ. Такое стремленіе не можетъ быть безплоднымъ, ибо вызвано самымъ образомъ этой универсальной Истины, который внутренно присущъ нашему разуму, какъ идеалъ, направляющій его познавательную дѣятельность. Пусть „смертной мысли водометъ“ не достигаетъ неба—въ каждой каплѣ его отражается солнце, играютъ и преломляются небесные лучи. Въ каждомъ истинно-философскомъ ученіи при всѣхъ его временныхъ особенностяхъ отражается тотъ или другой образъ Истины; и въ многогранной призмѣ человѣческаго разума ея свѣтъ преломляется и разлагается на множество лучей. Но философія не удовлетворяется отдѣльными лучами, она ищетъ цѣлаго, даже тамъ, гдѣ принимаетъ за цѣлое частное отраженіе. И это стремленіе къ цѣлому есть жизненный нервъ философіи, источникъ ея творческихъ замысловъ, ея вѣры и вмѣстѣ ея скептицизма, ея постояннаго сомнѣнія, постоянной критики всего достигнутаго. Вдохновляемая этимъ стремленіемъ, истинная философія показываетъ намъ относительность, ограниченность нашихъ дѣйствительныхъ знаній и вмѣстѣ объединяетъ ихъ, осмысливаетъ ихъ самою идеей цѣлаго. Ея сила сказывается и въ умозрительномъ творчествѣ, посредствомъ котораго она созидаетъ образы всеединой Истины; и она сказывается въ сомнѣніи, въ критикѣ, въ самомъ отрицаніи лжи, или неполной истины, выдающей себя за цѣлое. Это влеченіе къ Истинѣ, составляющее самую суть философіи, опредѣляетъ собою ея значеніе не только въ развитіи человѣческихъ знаній, но и въ развитіи человѣческаго духа вообще: философія, будучи идеальной образующей силой, является вмѣстѣ съ тѣмъ величайшей освобождающей силой человѣчества, снимающей съ него оковы духовнаго рабства, указывающей ему путь истинной свободы.

9.

Этимъ опредѣляется значеніе философіи и вмѣстѣ—задачи ея изученія. Ясно, что мы должны изучать ее въ ея дѣйствительности, въ ея исторіи. Мы должны учиться понимать ее въ ея созиданіи и разрушеніи, во всемъ томъ, что было сдѣлано ею, порождено ею—въ смѣломъ полетѣ умозрѣнія, въ творческомъ синтезѣ человѣческихъ знаній, въ анализѣ познавательныхъ процессовъ и нравственныхъ явленій, въ критикѣ, въ сомнѣніи, въ самомъ отрицаніи. Въ такомъ изученіи мы найдемъ отвѣтъ и на тотъ вопросъ, который ставится намъ различіями и противорѣчіями отдѣльныхъ ученій: эти различія и противорѣчія отдѣльныхъ философій свидѣтельствуютъ объ истинности самой *философіи* въ нихъ, о ея неподдѣльности и правдивости. Изу-

чая ихъ, мы убѣждаемся въ томъ, что эти различія и противорѣчія не случайны и не сводятся къ простымъ особенностямъ умственнаго склада отдѣльныхъ мыслителей, но что они коренятся въ самой природѣ человѣческаго разума, въ его отношеніи къ конечному предмету его познанія. Существуютъ нѣкоторыя общія формы міропониманія, общія идеи, которыя переходятъ изъ вѣка въ вѣкъ, общія противоположности, которыя ведутъ къ міровымъ спорамъ: идеализмъ и реализмъ, матеріализмъ и спиритуализмъ, дуализмъ и монизмъ, эмпиризмъ и раціонализмъ, скептицизмъ, чтобы не называть другихъ. Все это такія категоріи, такія основныя направленія философскаго разума, которыя существуютъ издавна; есть также отдѣльныя ступени или формы развитія такихъ направленій, которыя имѣютъ общее, классическое значеніе, напр., картезіанство, платонизмъ. При всей недостаточности отдѣльныхъ изъ этихъ формъ, при всей односторонности отдѣльныхъ направленій, они явно имѣютъ объективныя основанія, поскольку они съ тѣми или другими измѣненіями сохраняютъ пребывающее значеніе въ смѣнѣ временъ, несмотря на развитіе мысли и знаній. И потому задача научнаго изученія философіи состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы понять объективныя основанія, внутреннюю необходимость этихъ формъ и направленій. А для этого еще не достаточно понять ту заключающуюся въ нихъ „крупицу Истины", которая, какъ говорятъ, содержится и во всякомъ человѣческомъ заблужденіи: надо понять *философію* этихъ философій, ихъ дѣйствительное, жизненное отношеніе къ Истинѣ. Надо разсматривать ихъ не съ точки зрѣнія того или другого ученія, признаваемаго нами за истинное, а стремиться къ пониманію возможно болѣе объективному, имманентному, стараясь понять, какимъ образомъ тѣ или другіе философы видѣли образъ сущей и всеединой Истины въ своихъ концепціяхъ.

10.

Такое изученіе философіи имѣетъ величайшій интересъ и для исторіи человѣческаго духа и, прежде всего, для самой философіи, показывая необходимость всеобъемлющаго философскаго синтеза и вмѣстѣ подготовляя критически такой синтезъ. Въ этомъ смыслѣ научное изученіе философіи можетъ считаться однимъ изъ величайшихъ философскихъ пріобрѣтеній истекшаго столѣтія.

Систематически изучая своихъ предшественниковъ, Аристотель построилъ свою метафизику, которая представляетъ сводъ конечныхъ проблемъ греческаго умозрѣнія,—проблемъ, не вымышленныхъ Аристотелемъ, а заданныхъ всей предшествовавшей исторіей мысли. Онъ стремится обобщить, обработать ихъ, но прежде всего—понять ихъ объективно. И если онъ не даетъ конечнаго ихъ рѣшенія, то все же онъ выясняетъ ихъ объективно, на основаніи тщательнаго анализа предшествовавшихъ ученій во всемъ ихъ различіи и взаимномъ разногласіи. И первымъ условіемъ научной разработки метафизики является тщательное объективное изученіе ея дѣйствительныхъ проблемъ въ ихъ происхожденіи и развитіи, при чемъ, конечно, современной мысли приходится строить на несравненно болѣе широкомъ основаніи, считаться съ но-

выми и болѣе сложными проблемами, углубленными критической разработкой. Если исторія философіи есть наука, описывающая и объясняющая конкретное возникновеніе и развитіе философскихъ идей, то элементарная метафизика есть *отвлеченная идеологія* (ученіе объ идеяхъ), какъ наука, дающая систематическій анализъ основныхъ идей о Сущемъ, основныхъ, наиболѣе общихъ и необходимыхъ способовъ его пониманія. При этомъ, теперь, какъ и во времена Аристотеля, исторія философіи даетъ метафизикѣ матеріалъ для ея анализа, съ тою разницей, что въ наши дни этотъ матеріалъ не только безконечно обильнѣе, но и несравненно болѣе тщательно разработанъ. Въ теченіе своего многовѣкового развитія, въ великомъ разнообразіи философскихъ ученій человѣческая мысль дала множество выраженій для нѣкоторыхъ основныхъ, изъ вѣка въ вѣкъ повторяющихся способовъ или формъ пониманія истины. И хотя отдѣльныхъ ученій и міросозерцаній существуетъ величайшее множество, при чемъ ихъ индивидуальныя различія нерѣдко имѣютъ большое внутреннее значеніе, они, тѣмъ не менѣе, допускаютъ извѣстную классификацію по тѣмъ или другимъ общимъ признакамъ: ибо наиболѣе общія основныя понятія о Сущемъ, которымъ соотвѣтствуютъ общія философскія концепціи, могутъ быть сведены къ сравнительно весьма немногимъ идеямъ, предзаложеннымъ въ самыхъ основныхъ отношеніяхъ нашего разума къ познаваемому, *въ самой объективной логикѣ чистаго разума*.

Мы можемъ, подобно Гегелю, пытаться строить такую логику чисто діалектически, путемъ дедукціи ея основныхъ категорій или наиболѣе общихъ умственныхъ формъ; но такая отвлеченная система во всякомъ случаѣ нуждается въ провѣркѣ. А потому прежде чѣмъ ее строить и хотя бы для того, чтобы ее строить правильно, мы должны разсмотрѣть всѣ тѣ различные способы, какими человѣческая мысль въ теченіе своего развитія опредѣляетъ свое отношеніе къ Сущему. Мы должны не выдумывать свою собственную субъективную метафизику, а изучать ее вмѣстѣ съ философіей, изучать тѣ объективныя метафизическія проблемы, которыя ставились человѣческому разуму, и тѣ способы, какими онъ ихъ рѣшалъ.

Нерѣдко приходится слышать жалобы на „историцизмъ“, опасенія за то, чтобъ оригинальность личной философской мысли не пострадала отъ такого рода историческаго изученія. Но философія ищетъ истины, а не оригинальности. *Самостоятельность* философскаго творчества опредѣляется не субъективнымъ произволомъ, не отсутствіемъ правильнаго образованія и положительныхъ знаній, а глубиною, искренностью, неподкупностью философскаго интереса и широтою замысла.

11.

Научное изученіе философіи тѣсно связано съ общимъ развитіемъ историческихъ и филологическихъ знаній, но на степень самостоятельной философской дисциплины оно было впервые возведено *Гегелемъ*. Этотъ мыслитель впервые попытался оправдать исторію философіи передъ судомъ самой философской мысли и понять эту исторію, какъ процессъ цѣлостнаго и логически послѣдовательнаго развитія, всѣ моменты котораго въ самыхъ своихъ взаим-

ныхъ различіяхъ и противорѣчіяхъ представляются разумными и необходимыми въ своемъ соотношеніи, въ цѣломъ. Въ своей „Логикѣ“ Гегель пытается вывести a priori изъ чистой мысли совокупность наиболѣе общихъ понятій или „категорій“, посредствомъ которыхъ мы мыслимъ и познаемъ все существующее, при чемъ онъ показываетъ, что всѣ эти категоріи составляютъ одно логически связанное цѣлое: мы не можемъ взять одну изъ нихъ, какъ нѣчто безотносительно данное, абсолютное, отвлеченно отъ прочихъ, безъ того, чтобъ она не ускользнула изъ нашихъ рукъ, разложившись во внутреннемъ противорѣчіи, перейдя въ собственное отрицаніе. Когда мы останавливаемся на одной какой-либо категоріи, на одномъ какомъ-либо отвлеченномъ опредѣленіи сущаго, напр., бытія, генезиса, субстанціи, единства, множества и т. д., и утверждаемъ его въ его отвлеченности независимо отъ другихъ идей, логически съ нимъ связанныхъ, такое опредѣленіе, въ силу внутренней логики самой мысли, неизбѣжно разлагается, переходитъ въ свою противоположность. Эта послѣдняя имѣетъ такую же судьбу: мысль посредствомъ отрицанія переходитъ къ третьему высшему опредѣленію, заключающему въ себѣ синтезъ перваго опредѣленія съ его противоположнымъ. Такъ, отъ опредѣленія къ опредѣленію, отъ одной отвлеченной категоріи къ другой строится вся совокупность, вся система чистыхъ понятій „Логики“ Гегеля въ ея послѣдовательности. И вся исторія философіи объясняется съ точки зрѣнія этой „Логики“: человѣческая мысль въ своемъ цѣломъ совершаетъ тотъ же кругъ развитія, точно такъ же необходимо переходитъ отъ одной отвлеченной концепціи къ другой, какъ и при апріорномъ построеніи „Системы логики“. И какъ въ этой послѣдней необходимы и логичны діалектическіе переходы отъ одной противоположности къ другой, такъ точно необходимы они и въ цѣломъ человѣческой мысли, которая не можетъ ограничиться тою или другою частною отвлеченною идеей или концепціей истины. Въ борьбѣ философскихъ ученій, въ ихъ противорѣчіяхъ, ихъ преемственной смѣнѣ сказывается логическое закономѣрное движеніе, которое имѣетъ своею конечною цѣлью *самосознаніе чистаго разума*: выраженіемъ такого самосознанія и была для Гегеля его собственная система.

„Я утверждаю,—говоритъ Гегель въ своей „Исторіи философіи“ (I, 43),—что порядокъ послѣдовательности системъ философіи въ исторіи есть тотъ же, что въ отвлеченной дедукціи логическихъ опредѣленій Идеи (бытіе, генезисъ, существованіе, для себя бытіе, количество, мѣра, сущность и явленіе, субстанція, причинность, взаимодѣйствіе, цѣль). Я утверждаю, что, если мы обнажимъ основныя понятія появившихся въ исторіи философіи системъ отъ особенностей, касающихся ихъ внѣшняго строенія, то получатся послѣдовательныя ступени опредѣленія самой Идеи въ ея логическомъ понятіи. И, наоборотъ,—процессъ логическаго развитія, взятый самъ по себѣ, представляетъ, по своимъ основнымъ моментамъ, послѣдовательность историческихъ явленій. *Однако совершенно невозможно сводить каждую философскую систему къ какому-либо одному основному логическому понятію*“—существенная оговорка, которая оправдываетъ фактическое отсутствіе параллелизма между исторіей и „Логикой“ Гегеля.

Здѣсь не мѣсто вступать въ критическую оцѣнку достоинствъ и недостатковъ этого ученія, былая слава котораго можетъ сравниться развѣ съ тѣмъ почти всеобщимъ забвеніемъ и непониманіемъ, которому оно подвергается въ наши дни. „Панлогизмъ“ Гегеля—его ученіе объ абсолютномъ тожествѣ мышленія и бытія, его отожествленіе сущей истины съ тою логическою мыслью, которою оно опредѣляется—страдаетъ крайнею отвлеченностью. Гегель прекрасно раскрылъ ложную отвлеченность всѣхъ частныхъ опредѣленій или концепцій, которыя утверждаются какъ нѣчто абсолютное, безотносительное, самодовлѣющее; но и его собственная концепція, его всеобъемлющая „идея всѣхъ идей“ или „понятіе всѣхъ понятій“, есть точно такая же ложная отвлеченность, которую ждала судьба всѣхъ подобныхъ отвлеченностей—діалектическое разложеніе. Этотъ общій недостатокъ ученія Гегеля отразился и на его пониманіи философіи вообще, и на его истолкованіи ея исторіи, которое также оказалось недостаточнымъ по своей отвлеченности, несмотря на замѣчательный даръ историческаго пониманія, отличавшій великаго нѣмецкаго мыслителя.

Гегель видѣлъ въ своей системѣ конечное завершеніе всей философіи и потому считалъ возможнымъ познать исторію философіи какъ одинъ цѣлостный и законченный логическій процессъ, построить ее такъ же, какъ онъ строилъ свою систему изъ чистаго разума, хотя система эта отправляется отъ отвлеченнѣйшаго чистаго понятія, а философская мысль начинала съ конкретнаго и матеріальнаго,—съ физическаго міра. Но мы знаемъ, что Гегелемъ философія не кончилась, что процессъ ея развитія не законченъ и едва ли можетъ быть законченъ въ опредѣленный историческій моментъ; и тѣмъ не менѣе *идеалъ* конечнаго синтеза, который не долженъ быть отожествляемъ съ какой-либо готовой, наличной системой, идеалъ, къ которому отъ начала стремится философія, заставляетъ ея историка *мыслить* ея развитіе, какъ осмысленное, цѣлесообразное и постольку цѣлостное во всемъ его богатствѣ и многообразіи отдѣльныхъ ученій и стараться понять историческую и логическую необходимость, связь и осмысленную разумность отдѣльныхъ моментовъ этого развитія. *Это* осталось и останется отъ Гегеля.

Исторія философіи не есть процессъ діалектическаго развитія отвлеченной мысли и не опредѣляется однимъ движеніемъ чистыхъ понятій; въ ней развивается конкретный разумъ человѣчества, въ совокупности своихъ познавательныхъ функцій и въ творческой дѣятельности отдѣльныхъ индивидуальныхъ умовъ. И отдѣльныя философскія ученія несомнѣнно представляютъ собою нѣчто несравненно болѣе конкретное, нежели развитіе той или другой отвлеченной категоріи. Если въ нихъ и получаетъ преимущественное или хотя бы исключительное развитіе какое-либо частное опредѣленіе, частный моментъ, то все же каждое изъ нихъ въ самой односторонности своей стремится къ цѣлостному пониманію Истины и по-своему выражаетъ тотъ или другой мысленный образъ ея, или *идею Истины*, то или другое *философское* отношеніе къ ней разума. И при изученіи отдѣльныхъ системъ или ученій мы должны прежде всего стремиться понять въ нихъ именно то, что въ нихъ всего дороже для самихъ ихъ создателей, ихъ философію, *ихъ образъ Истины*. Но

этого мало: процессъ развитія философской мысли тѣсно связанъ съ общимъ процессомъ историческаго культурнаго развитія, при чемъ онъ нерѣдко задерживается въ зависимости отъ историческихъ условій, испытываетъ уклоненія, благодаря имъ. Отдѣльныя ученія поэтому, несмотря на дѣйствительную, иногда глубокую философію, въ нихъ заключающуюся, суть все же *историческіе* моменты познаванія Истины и не могутъ разсматриваться какъ чисто логическіе моменты въ движеніи какой-то безличной мысли. Напротивъ того, они имѣютъ индивидуальный характеръ, и при ихъ объясненіи историку приходится считаться со всѣми условіями мѣста и времени и съ личностью ихъ творца—и это даже тамъ, гдѣ такія ученія получаютъ общее, классическое значеніе, выражая собою общечеловѣческія формы міросозерцанія. Наконецъ, противъ отвлеченно-діалектическаго способа истолкованія исторіи философіи слѣдуетъ указать на тѣсную зависимость философской мысли отъ степени развитія научныхъ знаній и духовной культуры—нравственнаго и религіознаго сознанія. Ибо въ своемъ стремленіи къ объединенію человѣческихъ знаній и къ цѣлостному міропониманію философія должна такъ или иначе считаться и съ наукою, и съ религіей, и съ результатами научнаго знанія, и съ фактами нравственнаго сознанія. Нѣкогда философія обнимала въ себѣ науку, и теперь, когда наука эмансипировалась отъ философіи, никто не станетъ отрицать ихъ тѣсной связи и взаимодѣйствія, которое всегда будетъ существовать между ними. Правда, и въ наукѣ можно прослѣдить эволюцію философскихъ идей, но наука имѣетъ свои точные методы познанія явленій, отличные отъ умозрѣнія [1]). Вліяніе философскихъ идей могущественно сказывается и въ религіозныхъ ученіяхъ—въ области богословія. Однако не философія опредѣляетъ собою живое конкретное содержаніе религіознаго сознанія, а наоборотъ, это послѣднее подчиняетъ себѣ и философскіе элементы богословія. Все это однако нисколько не упраздняетъ значенія чисто-философскаго изслѣдованія идей или понятій, лежащихъ въ основаніи отдѣльныхъ системъ, въ ихъ діалектикѣ—въ ихъ логическомъ развитіи, ихъ внутреннемъ соотношеніи. Но это заставляетъ насъ требовать историческаго изученія философіи и не допускать апріорнаго построенія ея исторіи.

12.

Философію слѣдуетъ изучать исторически, въ связи съ общей культурой; каждое отдѣльное ученіе должно быть понято въ своемъ отношеніи къ другимъ ученіямъ ему современнымъ, предшествующимъ и послѣдующимъ, къ умственнымъ и нравственнымъ теченіямъ вѣка, къ общему міросозерцанію эпохи. Но за такимъ историческимъ изученіемъ стоитъ вполнѣ законный философскій интересъ, безъ котораго самое историческое знаніе было бы существенно неполнымъ и неосмысленнымъ, не объясняя намъ самыхъ глубокихъ разумныхъ основаній отдѣльныхъ ученій и развертывая передъ нами лишь пеструю вереницу разнообразныхъ, противорѣчивыхъ и причудливыхъ построе-

[1]) См. превосходную статью В. Н. Вернадскаго о научномъ міросозерцаніи въ „Вопросахъ Философіи“ 1903.

ній. Понять смыслъ ихъ различій, оправдать философію въ самыхъ этихъ различіяхъ—такова задача научнаго и философскаго изученія исторіи человѣческой мысли. И поэтому, если при первомъ взглядѣ на исторію философіи намъ кажется, что различія и противорѣчія системъ или ученій свидѣтельствуютъ противъ возможности философіи, и ближайшимъ образомъ противъ возможности философіи умозрительной или метафизики, то научное изученіе, объясняя намъ необходимость такихъ различій и вмѣстѣ ихъ разумныя основанія, показываетъ намъ и необходимость и разумность умозрительной философіи, доказываетъ возможность и необходимость систематической идеологіи или науки идей.

Такимъ образомъ исторія философіи служитъ оправданіемъ философіи. Но, помимо теоретическихъ возраженій, противъ философіи вообще и противъ философіи умозрительной въ особенности нерѣдко выставляются возраженія практическія—указываютъ на безполезность, безплодность умозрѣнія, этой сухой смоковницы евангельской, этой virgo Deo consecrata, дѣвы, посвященной Богу и обреченной на вѣчное безплодіе, какъ называетъ Бэконъ метафизику.

Утилитарныя возраженія противъ чистаго знанія могутъ казаться низменными: оно представляетъ собою прежде всего не *полезность*, а *цѣнность*. Но вопросъ о практическомъ значеніи философіи въ высшемъ и общемъ смыслѣ есть, тѣмъ не менѣе, важный и законный вопросъ. Пусть чистая философія не представляетъ никакой непосредственной полезности въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей: развѣ это не доказываетъ, что она является цѣнною сама по себѣ, какъ это указывалъ уже Аристотель? Если она не служитъ средствомъ для прикладныхъ цѣлей, то не полагаетъ ли она сама высшія и общія цѣли человѣческому разуму, ставя передъ нимъ идеалъ цѣлостнаго знанія? Пусть она является наукой *идеальной*,—именно поэтому практическое, направляющее дѣйствіе ея было такъ велико и сказывалось не только въ области знанія, въ области всѣхъ прочихъ реальныхъ наукъ, но и во всѣхъ тѣхъ областяхъ человѣческаго дѣйствія, которыя опредѣляются идеями, принципами, общими разумными началами. И этому опять-таки учитъ исторія философіи.

Если уже простое разсужденіе осуждаетъ насъ въ томъ, что, при теперешнемъ дробленіи и спеціализаціи научныхъ дисциплинъ, каждый ученый, желающій осмысленно разрабатывать какую-либо отдѣльную отрасль науки, долженъ сознавать то мѣсто, какое она занимаетъ въ совокупности человѣческихъ знаній, ту высшую цѣль, которой она служитъ, то исторія философіи показываетъ намъ, какимъ образомъ философія служила въ дѣйствительности осмысленному объединенію человѣческихъ знаній, вырабатывала общія направляющіе и методологическіе принципы, ставя передъ разумомъ человѣческимъ требованіе цѣлостнаго міропониманія, безъ котораго невозможно и правильное, разумное разрѣшеніе высшихъ практическихъ и нравственныхъ задачъ.

Но этого мало. Дѣйствіе философіи не ограничивалось одною теоретическою областью. Исторія показываетъ намъ ее въ качествѣ великой и мо-

гущественной духовной силы, въ качествѣ одного изъ факторовъ всемірно-историческаго процесса. И тѣмъ самымъ она учитъ насъ тому, что тотъ *идеалъ* истины, которому служитъ философія, есть *реальная* образующая сила. Греческая философія создала ту „эллинскую образованность", которая стала всемірной образованностью; греческая философія сообщила этой „образованности" ея запасъ общихъ идей, сдѣлавшихъ ее универсальной; и она впервые формулировала тотъ идеалъ *человѣчества*, всечеловѣческаго братства и *всечеловѣческаго единства*, которому впослѣдствіи христіанство дало религіозную, реально-мистическую основу, а Римъ попытался дать практическое осуществленіе въ всемірномъ государствѣ. Такимъ образомъ „безполезнѣйшая изъ всѣхъ наукъ" не только открыла человѣчеству новый міръ духовныхъ цѣнностей, но создала новый міръ общечеловѣческаго просвѣщенія; она возбудила самосознаніе человѣчества и послужила его духовному объединенію. И естественно, что въ высшемъ ея началѣ, въ началѣ Разума, Слова, христіанство обрѣло формулу для выраженія своего универсальнаго принципа. Исторія показываетъ намъ, чтó дала философія христіанской мысли, какъ послужила она школой мысли средневѣковой, какъ возродила и обновила она духовныя силы европейскаго человѣчества, освободивъ его мысль отъ догматическихъ путъ, послѣ того какъ средневѣковое христіанство уклонилось отъ первоначальныхъ чистыхъ нормъ и застыло въ временныхъ, полуязыческихъ формахъ. Великое духовное движеніе, начавшееся съ эпохи возрожденія, не остановилось до нашихъ дней и не остановится, пока человѣчество будетъ жить и мыслить, пока идеалъ истины будетъ стоять передъ нимъ. И мы видимъ, какъ свѣтлая и образующая сила этого идеала, дѣйствующая черезъ собирательную мысль человѣчества, проникаетъ все шире и глубже, освѣщая человѣку путь изслѣдованія и познанія и путь разумно-нравственной дѣятельности въ области личнаго и общественнаго дѣланія.

ГЛАВА I.

Изученіе древней философіи. Ея источники. Три періода ея развитія.

Значеніе древней философіи въ историческомъ изученіи европейской мысли.

Исторія философіи, какъ и общая исторія Европы, дѣлится на три періода — древній, средневѣковый и новый, хотя, конечно, рѣзкихъ граней между этими періодами проводить нельзя и между ними наблюдаются переходныя эпохи — первые вѣка христіанской мысли, предшествующіе средневѣковью, и такъ называемая эпоха возрожденія, стоящая на порогѣ новой европейской культуры.

Поскольку наука и философія первыхъ вѣковъ нашей эры была греческой, христіанская мысль и христіанское умозрительное догматическое ученіе выработались подъ двоякимъ воздѣйствіемъ христіанскаго вѣрованія и греческой мысли—главнымъ образомъ позднѣйшаго платонизма, господствовавшаго въ ту эпоху, а средневѣковая философія стояла подъ двойственнымъ вліяніемъ церковнаго догмата и школьныхъ традицій античной мысли—неоплатониковъ и Аристотеля, вліяніе котораго постоянно усиливалось по мѣрѣ ознакомленія съ нимъ. Философское движеніе эпохи возрожденія опредѣляется прежде всего эмансипаціей отъ церковнаго и школьнаго догматизма, возвращеніемъ къ античному міросозерцанію подъ вліяніемъ ознакомленія съ подлинными твореніями древнихъ—главнымъ образомъ Платона, который получаетъ преобладающее вліяніе. Основными факторами новой культуры являются античная культура съ ея литературой, искусствомъ, философіей, и христіанство, при чемъ религіозная реформація освобождаетъ отъ догматизма и самую религіозную мысль, провозглашая и здѣсь начало личнаго убѣжденія, личнаго опыта и свободнаго изслѣдованія, которое окончательно утверждается и въ области научной и философской. Но если новое умозрѣніе освобождается отъ старыхъ догматическихъ рамокъ, отъ господства школьныхъ авторитетовъ и школьныхъ традицій, то органическая связь и преемство съ античной и средневѣковой мыслью, съ античной культурой и христіанствомъ остаются неразрывными, и въ самыхъ смѣлыхъ умозрѣніяхъ метафизиковъ XVII в., принципіально отвергающихъ какія-либо внѣшнія предпосылки и пытающихся построить свои системы чисто раціональнымъ умозри-

тельнымъ путемъ, легко прослѣдить могущественное вліяніе античныхъ и средневѣковыхъ идей и ученій. То же слѣдуетъ сказать и объ ученіяхъ XVIII и XIX вѣка. И такимъ образомъ изученіе древней философіи, составляющей основаніе всей европейской мысли въ ея историческомъ развитіи, является существенно необходимымъ для историческаго и философскаго образованія нашихъ дней. Изучать ее долженъ всякій, кто желаетъ понять и усвоить работу европейской мысли и разобраться въ основныхъ проблемахъ философіи.

По новой философіи, начиная съ Бэкона Веруламскаго въ Англіи и Декарта на континентѣ, мы имѣемъ рядъ превосходныхъ спеціальныхъ изслѣдованій и общихъ трудовъ, показывающихъ возникновеніе отдѣльныхъ философскихъ построеній въ общемъ ходѣ развитія европейской мысли. Средневѣковая философія, связанная церковнымъ и схоластическимъ догматизмомъ, представляла меньшій положительный интересъ для современной мысли и благодаря самой громадности матеріала, чуждаго намъ по духу и формѣ, разработана все еще недостаточно. Здѣсь требуется прежде всего тщательная детальная монографическая разработка огромнаго матеріала, безъ чего немыслимо правильное пониманіе и воспроизведеніе общаго процесса. Общія изложенія поэтому не удовлетворяютъ до сихъ поръ научнымъ требованіямъ и далеко уступаютъ выдающимся трудамъ по исторіи новой и древней философіи какъ по полнотѣ историческаго знанія, такъ и по глубинѣ историческаго и философскаго пониманія. Исключеніе составляетъ ранняя эпоха христіанской мысли, надъ изученіемъ которой трудилось столько поколѣній ученыхъ историковъ церкви и христіанскаго богословія.

Всего болѣе сдѣлано было однако въ области изученія древней философіи, которая представляетъ сравнительно ограниченный, но въ высшей степени цѣнный матеріалъ, подвергавшійся самой тщательной разработкѣ въ теченіе множества вѣковъ. Правда, самая ограниченность этого матеріала и его фрагментарность обусловливаютъ нѣкоторые существенные, пока еще невосполнимые пробѣлы въ нашихъ знаніяхъ; но въ общихъ чертахъ ходъ развитія античной мысли, совершившій законченный кругъ, доступенъ объективному научному и философскому пониманію, уясняясь все болѣе и болѣе въ трудахъ современныхъ изслѣдователей.

Разработка древней философіи съ XVIII в.

Начало научнаго и систематическаго изученія греческой философіи *въ современномъ смыслѣ* этого слова можно пріурочивать къ XVIII в., хотя оно было подготовлено занятіями болѣе раннихъ гуманистовъ, отчасти—трудами самихъ древнихъ, о которыхъ мы скажемъ ниже. Первымъ выдающимся ученымъ критическимъ трудомъ является книга Брукера (Brucker, Historia critica philosophiae), первый томъ которой вышелъ въ 1742 году. Затѣмъ слѣдуютъ труды Тидемана, Буле, Мейнерса и кантіанцевъ Рейнгольда и Теннемана; книга послѣдняго долго сохраняла свое значеніе, несмотря на односторонность оцѣнки ученій съ исключительно Кантовской точки зрѣнія.

Въ разработкѣ древней философіи въ теченіе XIX в., на ряду съ влія-

ніемъ новыхъ идеалистическихъ системъ, стоявшихъ на точкѣ зрѣнія духовнаго эволюціонизма или генетическаго развитія, сказалось могущественное развитіе новаго гуманизма съ конца XVIII в. Эти два теченія — нѣмецкаго идеализма и новаго гуманизма, тѣсно связанныя между собою отъ начала, вызвали общій расцвѣтъ историческихъ и филологическихъ наукъ вообще и въ частности изученія классической древности. Особенно плодотворнымъ оказалось сочетаніе философскаго идеализма и научно-филологическаго гуманизма въ изученіи греческой философіи, какъ это видно у Гегеля и Шлейермахера—корифеевъ умственнаго движенія. Если стремленіе Гегеля—*познать* философію въ ея исторіи, какъ единый и законченный логическій процессъ—представлялось осуществимымъ лишь при томъ ошибочномъ предположеніи, что сама система Гегеля есть окончательное завершеніе философіи, то въ частности развитіе античной мысли дѣйствительно представляетъ законченный кругъ и вмѣстѣ заключаетъ въ себѣ послѣдовательный, внутренно-необходимый переходъ къ послѣдующему развитію религіозной мысли, которое зачинается съ перваго вѣка въ христіанской церкви. Односторонность діалектическаго построенія самого историческаго процесса греческой философіи у Гегеля искупалась глубиной философскаго пониманія отдѣльныхъ моментовъ ея развитія и тѣмъ даромъ исторической дивинаціи, который былъ ему присущъ. Свободный отъ этой односторонности философъ-богословъ Шлейермахеръ, который тоже примыкалъ къ идеалистическому движенію подвинулъ спеціальное изученіе древней философіи, и труды его по Платону, котораго онъ перевелъ, снабдивъ свой переводъ цѣнными введеніями къ каждому діалогу, до сихъ поръ сохранили свое значеніе.

Къ этимъ двумъ мыслителямъ примыкаютъ въ разработкѣ древней философіи главнѣйшіе труды нѣмецкихъ ученыхъ и филологовъ истекшаго вѣка. За „Исторіей философіи“ Шлейермахера (изданной по смерти его Риттеромъ въ 1839 г.) слѣдуютъ капитальные труды его учениковъ: Риттера (Ист. др. филос. 1-е изд., въ 4-хъ томахъ, 1828—34; 2-е изд. 1836—39) и Брандиса (Handbuch der Gesch. d. griech.-römischen Philos. 1835—57 и Gesch. der Entwicklungen der griechischen Philosophie 1862—4), сохранившіе до сихъ поръ научную цѣнность. Изъ школы Гегеля, помимо трудовъ Марбаха и Бранисса (1842), вышла многотомная „Философія грековъ“ Э. Целлера (съ 1844 г. до послѣднихъ лѣтъ въ рядѣ переработанныхъ изданій)—до сихъ поръ лучшее и самое полное, основное научное сочиненіе, представляющее критическій сводъ вѣковой ученой работы, цѣлой громадной литературы спеціальныхъ изслѣдованій, разросшихся въ теченіе вѣка. Трудъ Целлера, постепенно перерабатывавшійся авторомъ и дополнявшійся въ рядѣ послѣдовательныхъ изданій вплоть до нашихъ дней, есть наиболѣе выдающееся научное произведеніе изъ всей историко-философской литературы вообще, соединяющее филологическую ученость съ объективной исторической и философской оцѣнкой, надолго сохранитъ свое научное значеніе и будетъ служить образцомъ для послѣдующихъ ученыхъ.

Другія общія изложенія, появившіяся послѣ Целлера, служатъ либо цѣлямъ преподаванія, либо стремятся исправить или дополнить по-своему изображеніе Целлера,

уяснить греческую философію съ той или другой точки зрѣнія. Такова, напр., книга Гомперца «Греческіе мыслители» (Griechische Denker 1896,—пока два тома, кончая Платономъ), написанная съ точки зрѣнія философскаго позитивизма и разсматривающая греческую философію въ связи съ развитіемъ науки. Изъ *учебниковъ*, помимо черезчуръ сжатаго конспекта самого Целлера, служащаго пособіемъ къ его многотомному труду (Grundriss d. Gesch. d. griech. Philosophie, въ рус. пер. Очеркъ ист. греч. философіи Спб. 1886), мы назовемъ прекрасныя руководства Швеглера [Ист. греч. философіи въ исправленномъ (нѣм.) изданіи Köstlin'a, 1882] и Виндельбанда (Исторія древней философіи въ рус. перев. подъ ред. проф. Введенскаго, Спб. 1902). Наиболѣе полныя библіографическія указанія можно найти въ «Очеркѣ Исторіи Философіи» Ибервега, причемъ эти указанія постепенно пополняются въ рядѣ послѣдовательныхъ изданій (9 изд. 1903 г.).

На ряду съ общими изложеніями исторіи древней философіи существуетъ необозримая монографическая литература, посвященная критической разработкѣ источниковъ, изученію отдѣльныхъ памятниковъ и фрагментовъ, отдѣльныхъ философовъ и школъ, развитію отдѣльныхъ идей и ученій. Нѣтъ спеціальнаго вопроса, нѣтъ философа, которому бы не былъ посвященъ рядъ изслѣдованій. Отдѣльныя изъ этихъ монографій представляютъ величайшую цѣнность (онѣ будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ); здѣсь можно говорить не о литературѣ, а о цѣлыхъ литературахъ: собраніе всего, что было написано о Платонѣ, напримѣръ, составило бы цѣлую библіотеку, увеличивающуюся ежемѣсячно. И, разумѣется, всякое научное общее изложеніе строится на основаніи детальныхъ изслѣдованій.

Мы ограничимся здѣсь лишь указаніемъ нѣкоторыхъ *цѣнныхъ* монографій, посвященныхъ разработкѣ общихъ вопросовъ или исторіи отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande (1 т., посвященный древней логикѣ, 1855); Siebek, Gesch. d. Psychologie, 1 и 2 (1880—4); А. Ланге, Исторія Матеріализма (рус. перев. Страхова 1888; Bäumker, Gesch. d. Lehre von d. Materie (1890); M. Schasler, Kritische Geschichte d. Aesthetik (I, 1871); Исторіи этики Th. Ziegler'a (1881) и Köstlin'a (I, 1887); R. Pöhlmann, Gesch. des antiken Kommunismus und Socialismus (1893—1901); E. Rohde, Psyche (2-е изд. 1898), превосходное изслѣдованіе о загробныхъ вѣрованіяхъ грековъ въ ихъ историческомъ развитіи. *По древнѣйшему* періоду до Сократа: Таннери (P. Tannery), Pour l'histoire de la science hellène [порусски подъ ред. проф. Введенскаго. Первые шаги древне-греческой науки (1902) съ переводомъ фрагментовъ] и Burnet, Early greek philosophy (1892). Поскольку греческую философію слѣдуетъ изучать въ связи съ общей исторіей Греціи и ея культурой, отсылаемъ къ историкамъ Греціи; лучшимъ изъ новѣйшихъ трудовъ является книга Eduard Meyer'a, Geschichte d. Alterthums, II—V (1892—1902).

Источники.

Чтобы уяснить себѣ значеніе научной разработки древней философіи, надо отдать себѣ ясный отчетъ въ характерѣ нашихъ источниковъ—самыхъ памятниковъ. Изъ произведеній великихъ философовъ, основателей школъ и системъ лишь очень немногое сохранилось до насъ въ полнотѣ. Цѣликомъ до насъ дошли творенія Платона и значительная часть трудовъ Аристотеля (и притомъ трудовъ, не опубликованныхъ имъ при жизни, предназначавшихся для его школы, между тѣмъ какъ произведенія, изданныя и предназначавшіяся

для большой публики, не сохранились). Вся философія до Сократа и философія раннихъ сократическихъ школъ представлена лишь косвенными свидѣтельствами позднѣйшихъ писателей и комментаторовъ и грудой фрагментовъ, извлеченныхъ изъ позднѣйшихъ цитатъ. Столь же фрагментарный характеръ носятъ источники по исторіи философіи послѣ Аристотеля. Ранняя, средняя и новая Академія, школа Аристотеля, ранній и средній стоицизмъ—до стоиковъ римской эпохи (Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелія), раннее эпикурейство (до Филодема и Лукреція) и скептицизмъ извѣстны намъ почти исключительно черезъ посредство позднѣйшихъ писателей, и только нѣкоторые изъ позднѣйшихъ представителей названныхъ направленій до насъ сохранились въ своихъ произведеніяхъ. Въ нѣсколько лучшемъ положеніи находимся мы относительно философіи римскаго періода, стоицизма, позднѣйшаго платонизма и въ особенности неоплатонизма, хотя и здѣсь есть не мало пробѣловъ (напр., по исторіи новопиѳагорейцевъ).

Собраніе матеріала.

При такихъ условіяхъ, чтобы возсоздать исторію греческой философіи, необходимо было 1) собрать и систематизировать всѣ наличные фрагменты, сохранившіеся отъ утраченныхъ произведеній греческихъ философовъ, подвергнувъ ихъ тщательному анализу со стороны текста, достовѣрности преданія, подлинности, 2) систематически собрать и критически изслѣдовать прямыя и косвенныя свидѣтельства, которыя, какъ и самые фрагменты, разсѣяны въ сохранившейся классической литературѣ отъ Платона до писателей позднѣйшей христіанской эпохи, у отцовъ церкви и даже у писателей Византійской эпохи вплоть до Фотія: даже послѣ закрытія аѳинской школы императоромъ Юстиніаномъ въ 529 г.—роковой годъ въ исторіи древней философіи—мы находимъ выдающихся ученыхъ комментаторовъ Аристотеля: Симпликія (въ 530 г. по Р. Х.), Филопона, Асклепія, Олимпіодора (565).

Этотъ колоссальный трудъ былъ въ значительной части своей выполненъ совокупными усиліями филологовъ XIX в. и послужилъ основой научной историко-философской реконструкціи,—работа, поучительная для всякаго историка не только по своимъ положительнымъ результатамъ, но и въ методологическомъ отношеніи, по строгости и точности своихъ критическихъ пріемовъ.

Фрагменты.

Фрагменты отдѣльныхъ философовъ много разъ собирались и издавались вмѣстѣ со всѣмъ доксографическимъ матеріаломъ, т.-е. съ собраніемъ свидѣтельствъ о древнихъ ученіяхъ,—въ особенности фрагменты раннихъ досократовскихъ философовъ, напр., Гераклита, которые столько разъ подвергались критической переработкѣ. До послѣдняго времени наиболѣе полнымъ собраніемъ такихъ фрагментовъ служило изданіе Муллаха (Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum въ трехъ томахъ, 1860—1881), во многихъ отношеніяхъ неудовлетворительное. Въ настоящее время появилось собраніе остатковъ досократовской литературы, составленное извѣстнымъ нѣмецкимъ ученымъ Германомъ Дильсомъ (Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1903), представляющее итогъ вѣковой работы и соединяющее фрагменты, біографическій и доксогра-

фическій матеріалъ во всей полнотѣ—все, что сохранилось въ древней литературѣ *отъ* досократовскихъ философовъ и *объ* нихъ [1]). Остатки древней стоической литературы входятъ въ монументальное изданіе v. Arnim'a (Fragmenta veterum stoicorum (I 1905, III 1886)), а эпикурейской—въ классическое изданіе Узенера (Usener, Epicurea 1887). Существуютъ и спеціальные труды, посвященные фрагментамъ отдѣльныхъ позднѣйшихъ философовъ.

Если значеніе и подлинность дошедшихъ до насъ фрагментовъ не подлежитъ одной общей оцѣнкѣ, то мы находимся не въ лучшихъ условіяхъ и относительно другихъ „косвенныхъ" источниковъ, доставляемыхъ намъ сочиненіями позднѣйшихъ философовъ и писателей. Мы разумѣемъ здѣсь: 1) *біографическій* матеріалъ, дошедшій до насъ главнымъ образомъ черезъ посредство Діогена Лаэрція (10 книгъ о жизни, ученіи и изреченіяхъ философовъ), и 2) обширный „доксографическій" матеріалъ (доксографія—описаніе „мнѣній" или ученій философовъ).

Доксографическій матеріалъ.

Этотъ послѣдній встрѣчается прежде всего въ сочиненіяхъ Платона, Аристотеля, его учениковъ (главнымъ образомъ Өеофраста), его позднѣйшихъ комментаторовъ. Затѣмъ онъ собирается и сохраняется въ особыхъ компилятивныхъ сборникахъ, изъ которыхъ литераторы позднѣйшей эпохи, греческіе и римскіе, язычники и христіане, черпали свою ученость и свои цитаты.

Свидѣтельства Платона и Аристотеля о своихъ предшественникахъ представляютъ особую цѣнность. И тотъ и другой были вполнѣ освѣдомленными и компетентными судьями, но при разсмотрѣніи своихъ предшественниковъ они преслѣдуютъ не догматическій, а критическій интересъ. Величайшій систематикъ древности, Аристотель методически разсматриваетъ противоположныя мнѣнія своихъ предшественниковъ по всѣмъ вопросамъ, о которыхъ онъ трактуетъ; онъ сопоставляетъ ихъ, сравниваетъ и стремится выдѣлить относительную истину каждаго, провѣряя и обосновывая собственные выводы критикой предшественниковъ. Чтобы ничего не упустить изъ вида, нужна была значительная подготовительная работа, систематическое собраніе и группировка фактовъ и ученій. Аристотель тщательно и добросовѣстно собираетъ и изучаетъ весь существующій до него матеріалъ какъ научный, такъ и философскій. Такъ, въ 1-й книгѣ его метафизики мы имѣемъ краткій систематическій обзоръ всѣхъ предшествовавшихъ ученій, а въ книгахъ XIII и XIV находится пространное изслѣдованіе объ ученіи Платона и его учениковъ, точно такъ же, какъ первая книга его психологіи посвящена критическому обзору предшествовавшихъ ученій. Аристотелю и его школѣ приписывается рядъ изслѣдованій о предшествовавшихъ школахъ, къ числу которыхъ принадлежитъ и сохранившійся (хотя и не вполнѣ) трактатъ объ элейской школѣ. Такимъ образомъ Аристотель далъ толчокъ самостоятельной обработкѣ исторіи философіи и наукъ, которую отчасти предприняли его ученики: Евдемъ—въ исторіи математическихъ наукъ и Өеофрастъ—въ „исторіи физики" (18 книгъ

[1]) Всѣ фрагменты досократовскихъ философовъ цитируются нами по тексту и нумераціи этого изданія.

φυσικαὶ δόξαι, или φυσικὴ ἱστορία), хотя послѣднее сочиненіе носитъ характеръ не историческаго, а систематическаго изученія предшествовавшихъ ученій. Изъ этого объемистаго труда уцѣлѣла лишь одна полная глава „объ ощущеніяхъ", которая даетъ намъ понятіе о способѣ изложенія: Ѳеофрастъ, подобно Аристотелю, выраженію собственныхъ взглядовъ предпосылаетъ по каждому отдѣльному вопросу критическій обзоръ мнѣній (δόξαι) предшествовавшихъ физиковъ, сообщая о нихъ много важныхъ детальныхъ свѣдѣній. Матеріалъ располагался въ слѣдующемъ порядкѣ: мнѣнія философовъ объ основныхъ началахъ, о Богѣ, устройствѣ вселенной, небесныя и метеорологическія явленія, психологія, физіологія.

Это сочиненіе легло въ основаніе всѣхъ позднѣйшихъ „доксографовъ" греко-римской и христіанской эпохи, которые непосредственно или косвеннымъ путемъ черпали изъ Ѳеофраста; ему мы обязаны тѣми вѣрными свѣдѣніями, какія они извлекли изъ его книги о его предшественникахъ. Германъ Дильсъ въ своемъ классическомъ трудѣ, Doxographi graeci (1879), показалъ связь всѣхъ доксографовъ съ Ѳеофрастомъ и установилъ посредствующія звенья между ними и трудомъ Ѳеофраста [1]).

Какъ показалъ Дильсъ, трудъ Ѳеофраста былъ сначала переработанъ скептическимъ академикомъ Клитомахомъ (приблиз. 120 г. до Р. Х.) и въ этой обработкѣ служилъ источникомъ позднѣйшихъ скептиковъ. Другая обработка была произведена въ I в. до Р. Х., повидимому, неизвѣстнымъ стоикомъ школы Посидонія, который, помимо Ѳеофраста, пользовался также какимъ-то сборникомъ мнѣній древнихъ медиковъ. Этой второй обработкой пользовались Варронъ и Цицеронъ и нѣкій стоикъ Аэцій (начала II в. по Р. Х.), составившій изъ нея извлеченіе (ἐπιτομή). Это послѣднее въ свою очередь было эксцерпировано блаж. Ѳеодоритомъ († 451 въ Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική, IV, 5 сл.), авторомъ псевдо-Плутархова сборника о «мнѣніяхъ философовъ» (Placita philosophorum) и въ Эклогахъ («Изборникѣ») Іоанна Стобейскаго (между 450—550 гг.), при помощи которыхъ Дильсъ возстановилъ первоначальный сборникъ Аэція, послужившій имъ оригиналомъ.—Непосредственно изъ Ѳеофраста черпали доксографы, которыми пользовались авторъ псевдо-Плутарховыхъ «Строматъ», Ипполитъ («Опроверженіе ересей», начало III в.) и Діогенъ Лаэрцій. Доксографическая традиція была затѣмъ прослѣжена у Иринея, Климента александрійскаго, Евсевія († 403), Августина, въ псевдо-Галеновой π. φιλοσόφου ἱστορίας и въ «Осмѣяніи языческихъ философовъ» Ермія—позднихъ памятникахъ, въ которыхъ замѣтны слѣды другихъ источниковъ, помимо Аэція. (Въ эклогахъ Стобея, въ частяхъ, касающихся стоиковъ и Аристотеля, замѣтенъ также другой источникъ,—но мы не будемъ вдаваться здѣсь въ пространный анализъ. Результаты работы Дильса изложены вкратцѣ въ книгѣ Таннери: Pour l'Histoire de la science hellène.)

Біографіи.

На ряду съ доксографической литературой идетъ *литература біографическая* (напр., Воспоминанія Ксенофонта о Сократѣ) и сочиненія, посвященныя отдѣльнымъ философамъ, которыя, какъ мы видѣли, уже начинаютъ составляться въ школѣ Аристотеля (отчасти—въ Платоновой академіи). Мы не

[1]) Доксографы цитируются нами по изданію Дильса (Dox.). Помимо главы объ ощущеніяхъ (Dox. 499—527), до насъ дошли значительныя выдержки изъ первой главы „о началахъ", сохранившіяся въ комментаріяхъ Симпликія (VI в. по Р. Х.) на первую книгу физики Аристотеля (Dox. 112 сл.).

станемъ перечислять именъ и произведеній, также сохранившихся лишь въ отрывкахъ у позднѣйшихъ писателей. Біографическая литература представлена главнымъ образомъ большою и безпорядочной компиляціей Лаэрція Діогена (III в.) въ 10 книгахъ „О жизни и ученіи знаменитыхъ философовъ". Главнымъ источникомъ Діогена послужило сочиненіе нѣкоего Никія изъ Никеи, составленное во времена Нерона, на основаніи чрезвычайно богатой предшествовавшей литературы „жизнеописаній", начиная съ александрійскаго ученаго Сотіона (конецъ III в. до Р. Х.), который расположилъ эти жизнеописанія по „діадохіямъ", или послѣдовательнымъ „преемствамъ" отдѣльныхъ школъ. При всей своей хаотичности, сборникъ Діогена является осадкомъ множества литературныхъ источниковъ, образовавшимся въ теченіи цѣлаго ряда вѣковъ, и ихъ отдѣленіе, успѣшно предпринятое для ряда философовъ, представляетъ значительную задачу.

Въ своемъ мѣстѣ мы скажемъ о біографіяхъ Платона и другихъ уцѣлѣвшихъ остаткахъ біографической литературы.

Три періода исторіи древней философіи.

Исторія древней философіи довольно опредѣленно дѣлится на три періода: первый, древнѣйшій—до Сократа, второй—отъ Сократа до Аристотеля и третій—обнимающій все развитіе древней философіи послѣ Аристотеля.

Досократовскій періодъ.

До Сократа философская мысль направлена исключительно на космологію, или мірообъясненіе: она стремится познать внѣшній міръ, его строеніе и происхожденіе, первыя причины всѣхъ вещей, или начало всего существующаго. Она начинаетъ съ того, что признаетъ въ основѣ всего существующаго одно безпредѣльно-стихійное и вмѣстѣ живое начало; при этомъ она дѣлаетъ рядъ научныхъ открытій и гипотезъ, опредѣляющихъ ея дальнѣйшее развитіе. Изъ первоначальной концепціи, слитной и неопредѣленной, развиваются другія болѣе опредѣленныя, отчасти противоположныя между собою. Пиѳагоръ и его послѣдователи ищутъ путь къ познанію природы въ математикѣ и пытаются создать математическую космологію, при чемъ они противополагаютъ первоначальному стихійному *монизму* (ученію о первоначальномъ единствѣ міровой субстанціи) *дуалистическое* ученіе. Ученіе Гераклита проникнуто идеей вѣчнаго *процесса* генезиса, движенія, измѣненія, въ которомъ единая стихійная первооснова сущаго вѣчно переходитъ отъ себя къ своей противоположности и возвращается къ себѣ; элейскіе философы, исходя отъ мысли о единствѣ сущаго, приходятъ, наоборотъ, къ идеѣ вѣчнаго неизмѣннаго *тожества* сущаго, отрицаютъ множество и движеніе и противополагаютъ „истину" этого чистаго монизма призрачному явленію чувственнаго міра. Физики V вѣка стремятся посредствовать между этими концепціями, согласовать неизмѣнность сущаго съ видимымъ множествомъ и движеніемъ, выставляя новыя различныя философскія гипотезы, долженствующія разрѣшить основныя проблемы бытія и генезиса, происхожденія вещей. Общій характеръ этой эпохи—наивный, непосредствен-

ный реализмъ мышленія, которое не спрашиваетъ себя о возможности и условіяхъ познанія и для котораго самыя идеи, самыя концепціи его, обладаютъ неподлежащей сомнѣнію дѣйствительностью и достовѣрностью, облекаются въ конкретные, тѣлесные, стихійные образы: „сущее“ мыслится въ видѣ *тѣла* или вещества, и самыя „числа“ пиѳагорейцевъ являются протяженными матеріальными величинами. Правда, умопостигаемое сущее такъ, какъ оно существуетъ въ себѣ самомъ, противополагается чувственному явленію, а подъ конецъ, въ ученіи Анаксагора, Духъ или Умъ противополагается вещественной массѣ: это не мѣшаетъ однако надѣлять и то и другое физическими свойствами. Въ результатѣ интересъ и наивное довѣріе къ такому умозрѣнію ослабѣваютъ: если оно справедливо показало недостовѣрность чувственнаго воспріятія и чувственнаго познанія, то и само оно оказалось недостовѣрнымъ, распадаясь во множествѣ парадоксальныхъ противорѣчій. Оно ведетъ къ скептическому результату, и среди софистовъ, профессіональныхъ преподавателей, появляющихся со второй половины V в., популяризаторовъ высшаго образованія, мы находимъ выдающихся представителей этого скептицизма.

Второй періодъ.

Сократъ. Начало новаго періода полагаетъ Сократъ, оставившій прежнюю физику совершенно въ сторонѣ и открывающій философіи новую для нея *нравственную* область. Онъ ищетъ истинныхъ нормъ теоретической и нравственной дѣятельности человѣка, и притомъ ищетъ ихъ въ самомъ разумѣ человѣка. Онъ ставитъ философіи проблему *гносеологіи* (теоріи познанія) и проблему этики, нравственной философіи. Началомъ познанія, или истиннаго пониманія, является логическое понятіе; началомъ истиннаго поведенія — разумная цѣль; началомъ того и другого служитъ разумъ, и высшій идеалъ Сократа есть идеалъ совершеннаго божественнаго разума, который *телеологически*, т.-е. цѣлесообразно, устрояетъ самую природу. Такимъ образомъ истину и благо слѣдуетъ искать не во внѣшнемъ мірѣ, а въ дѣятельности разума. Сократъ былъ основателемъ логики и этики. И вотъ, среди его учениковъ возникаютъ гносеологическіе споры о природѣ *понятія* въ его отношеніи къ дѣйствительности,—споры, которые продолжались и въ теченіе среднихъ вѣковъ и перешли въ новую философію; среди нихъ опредѣлились и различныя этическія направленія, господствовавшія до конца греческой философіи.

Платонъ, величайшій изъ учениковъ Сократа, углубляясь въ открытую имъ идеальную область, поставилъ себѣ цѣлью создать *науку идей,* въ которой онъ видѣлъ конечную цѣль Сократовой философіи. Въ этой высшей, истинной наукѣ онъ видитъ ключъ къ разрѣшенію основныхъ вопросовъ бытія и основаніе всякаго дѣйствительно научнаго знанія въ области космологіи, математической физики, психологіи и этики личной и соціальной—истинной политики. Это первая величественная система *идеализма.*

Аристотель. Ученикъ Платона Аристотель, исходя изъ его началъ, подвергаетъ ихъ критической переработкѣ, стремится, если можно такъ выразиться, *реализировать* его идеализмъ, приблизить его къ дѣйствительности, обратить науку идей въ науку дѣйствительности. Онъ видитъ конечную цѣль философіи въ

разумномъ объясненіи дѣйствительности и не признаетъ „чистыхъ“ идей, отрѣшенныхъ отъ дѣйствительности. Принципомъ всѣхъ идей, принципомъ всякаго познанія или разумнаго объясненія и онъ, подобно Сократу, считаетъ разумъ; разумное объясненіе есть телеологическое объясненіе,—объясненіе смысла вещей, ихъ сути, познаваемой посредствомъ понятій; но эта суть не есть отвлеченная идея, отличная отъ дѣйствительности—это сама живая дѣйствительность, осуществленная идея, живая воплощенная форма. И вся природа является Аристотелю лѣстницей живыхъ, воплощающихся формъ, надъ которыми возвышается единая чистая и высшая „форма всѣхъ формъ“, принципъ познанія и дѣйствительности—чистый универсальный разумъ. Философъ изучаетъ морфологію мышленія и познанія и морфологію сущаго,—въ метафизикѣ, физикѣ, астрономіи, біологіи, психологіи и въ области человѣческой дѣятельности, въ этикѣ, политикѣ, поэтикѣ. Философскій принципъ его міросозерцанія служитъ основой грандіозной научной системы, завершающей собою всю предшествовавшую греческую науку. Логическій идеализмъ Сократа получаетъ такимъ образомъ всестороннее развитіе, совершаетъ законченный кругъ черезъ этическія ученія „сократовцевъ“, идеологію Платона, систему Аристотеля. Духъ свободнаго философскаго умозрѣнія и научнаго изслѣдованія, пробужденный Сократомъ, господствуетъ у обоихъ и достигаетъ наибольшей высоты, наибольшаго подъема.

Третій періодъ.

Этотъ духъ ослабѣваетъ въ послѣдующій періодъ при измѣнившихся условіяхъ въ эпоху македонскаго владычества и универсальнаго господства эллинистической культуры.

Одновременно съ политическимъ упадкомъ, съ утратой политической самостоятельности, слабѣетъ и оригинальное философское творчество. Философія эллинизма, просвѣщающая востокъ и западъ, есть продуктъ развитія нѣсколькихъ вѣковъ; это прежде всего готовое догматическое *ученіе*, а не свободное изслѣдованіе, исканіе истины, исполненное идеалистической вѣры. Философіи Платона и Аристотеля обращаются въ школьныя ученія, хранятся и разрабатываются въ (старой) Академіи и Ликеѣ. Новыя строго-догматическія ученія *стоической* и *эпикурейской* школы отличаются *практическимъ* интересомъ; теоретическія проблемы гносеологіи и физики отступаютъ на второй планъ: стоики возвращаются къ монизму древнихъ іонійскихъ физиковъ, эпикурейцы—къ ученію матеріалистическаго атомизма (V в.). Впередъ выдвигаются нравственныя проблемы, и притомъ проблемы личной морали, такъ какъ политика потеряла нравственный смыслъ и государство перестало быть высшей этической идеей. Теоретическое міросозерцаніе является лишь догматической основой нравственнаго ученія—правила разумной жизни. Правда, на ряду съ этимъ догматизмомъ пробивается скептическое теченіе и скептическая критика; ранній скептицизмъ Пиррона, однако, также проникнутъ практическимъ интересомъ: утомленная умозрѣніемъ мысль, извѣрившаяся въ себѣ, приходитъ къ отказу отъ познанія, отъ всякой дѣятельности вообще: ранній скептицизмъ приводитъ къ квіэтизму—ученію о недѣланіи, морали *покоя*. Болѣе живой умственный философскій интересъ сказывается въ скепти-

ческомъ критицизмѣ *средней Академіи*, дѣятельность которой направлена на разрушеніе догматизма: отчаявшись въ знаніи, мысль должна успокоиться на вѣроятіи—переходъ, подготовляющій философію вѣры и откровенія.

Отчасти подъ вліяніемъ разрушительной критики средней Академіи, главнымъ образомъ Карнеада (II в.), отчасти благодаря долговременному умственному обмѣну и, наконецъ, благодаря самымъ потребностямъ широкихъ круговъ, пріобщившихся философскому просвѣщенію, отдѣльныя доктрины постепенно сближаются между собою, иногда сливаются въ *эклектическомъ ученіи,* въ которомъ теряется сознаніе ихъ различій. Такое ученіе, соединяющее Платона, Аристотеля, стоиковъ, даже пиѳагорейцевъ, всего болѣе отвѣчаетъ потребностямъ популярной философіи, типичнымъ представителемъ которой является, напр., Цицеронъ. Согласованіе отдѣльныхъ ученій, уничтоженіе внутреннихъ различій, всего, что ихъ раздѣляетъ—путемъ неглубокаго эклектизма—создаетъ какъ бы одну *общую* и потому самому наиболѣе заслуживающую довѣрія философію. Новопиѳагорейцы связываютъ свое ученіе—смѣсь стоицизма и платонизма—съ авторитетомъ древняго Пиѳагора, которому они ее приписываютъ, а іудей Филонъ изъ Александріи—съ авторитетомъ еще болѣе древняго Моисея, книги котораго являются богооткровеннымъ источникомъ всякой премудрости, частью заимствованной, частью затемненной греческими философами. Научно-философской системы знаній, равной или подобной построенію Аристотеля, мы болѣе не находимъ, несмотря на развитіе *отдѣльныхъ* научныхъ дисциплинъ—астрономіи, математики, механики, міровѣдѣнія, медицины, филологіи. Постепенно, стремленіе къ *достовѣрной* истинѣ и *достовѣрному* правилу жизни, или достовѣрному добру, въ связи съ общимъ религіознымъ движеніемъ эпохи, вызываетъ и усиливаетъ религіозное теченіе въ самой философіи: греческое умозрѣніе, зарождающееся въ религіозныхъ миѳахъ о происхожденіи боговъ и людей (теогоніи), приходитъ къ *религіозной философіи,* развивающейся преимущественно, хотя и далеко не исключительно, въ Александріи, гдѣ на ряду съ различными гностическими ученіями (египетскими, іудейскими, христіанскими) возникаетъ и знаменитая христіанская богословская школа (Климентъ и Оригенъ). Завершеніе свое греческая философія получаетъ въ величественной спиритуалистической системѣ *неоплатонизма*, которая, послѣ ряда предшественниковъ, была создана *Плотиномъ*, однимъ изъ геніальнѣйшихъ греческихъ мыслителей, который далъ синтезъ метафизическаго умозрѣнія грековъ и оказалъ самое могущественное воздѣйствіе на средневѣковую мысль.

ГЛАВА II.

Религія древнихъ грековъ.

Общія замѣчанія.

Первоначальная философія каждаго народа—точнѣе, его первоначальное міросозерцаніе тѣсно связано съ его религіозными представленіями и вѣрованіями. Понятія о происхожденіи вещей, о первыхъ причинахъ, о ко-

нечной судьбѣ міра и человѣка, о духѣ и душѣ имѣютъ религіозное происхожденіе и связываются съ цѣлою миѳологіей.

Религія признаетъ реальный сверхчувственный міръ, который она изображаетъ такъ или иначе въ цѣлой системѣ миѳологическихъ представленій, при чемъ она мыслитъ опредѣленнымъ образомъ отношеніе между этимъ міромъ и міромъ видимымъ, дѣйствительнымъ. Далѣе, она воспитываетъ въ людяхъ то или другое *нравственное настроеніе*, то или другое *отношеніе къ міру и къ ближнимъ*. Различныя религіи расходятся между собою не только въ своихъ представленіяхъ о богахъ, но и въ своей оцѣнкѣ дѣйствительности. Такъ, напр., ветхозавѣтная вѣра видитъ въ мірѣ созданіе благого Творца, а въ человѣчествѣ—образъ и подобіе Божіе; христіанство, религія любви, признаетъ во Христѣ Богочеловѣка, который пришелъ не погубить, а спасти міръ и человѣка, и тѣмъ показалъ міру любовь Отца. Индійскія религіозныя ученія, напротивъ того, признаютъ міръ призрачнымъ сновидѣніемъ, откуда объясняется, что индійская философія, несмотря на глубину своихъ умозрѣній, не сдѣлала ни одного серьезнаго шага къ познанію внѣшней природы. Такъ и въ гностицизмѣ, который въ вещественномъ мірѣ видитъ одно зло и нечистоту, мы находимъ опредѣленную отрицательную оцѣнку дѣйствительности.

У грековъ подъ вліяніемъ религіозныхъ представленій тоже складывается особый взглядъ на міръ, на всю окружающую среду; и ихъ религіозное сознаніе оказало вліяніе на послѣдующее развитіе философской мысли. Съ чего, напримѣръ, начинаетъ греческая философія? Анаксимандръ, Анаксименъ представляли себѣ міръ и боговъ произошедшими изъ первоначальной стихіи путемъ механическаго процесса. На первый взглядъ можетъ показаться страннымъ, что греки начинаютъ съ натуралистическаго міропониманія, какое мы находимъ у западно-европейскихъ мыслителей, эмансипировавшихся отъ средневѣковаго догмата. Но при ознакомленіи съ религіозными представленіями грековъ такое начало является естественнымъ. Представленіе о Богѣ-Творцѣ, способномъ создать міръ Своимъ словомъ или Своею волею, у нихъ отсутствовало. Боги суть отдѣльные духи, высшія, демоническія существа или стихійные демоны. У Гомера все происходитъ отъ Океана, у Гесіода—изъ Хаоса. Въ теогоніяхъ правящіе міромъ боги представляются третьимъ или четвертымъ поколѣніемъ боговъ; это—не творцы міра, а наиболѣе могущественные изъ его дѣтей, его князья и правители. Самъ Зевсъ, сынъ Кроноса, воцарился надъ міромъ послѣ низложенія отца.

Переходя отъ поэзіи и миѳовъ къ культамъ, мы и въ нихъ не находимъ единаго бога-творца, превознесеннаго надъ міромъ: боги грековъ, тамъ, гдѣ они не суть обожествленные герои, являются натуралистическими, стихійными демонами. И вотъ почему натурализмъ древнѣйшихъ греческихъ философовъ не стоитъ въ противорѣчіи съ основой греческой религіи. Чтобы объяснить ученіе Ѳалеса о происхожденіи всѣхъ вещей изъ воды, Аристотель прямо ссылается на „богослововъ“ (орфиковъ) и на Гомера (Met. I, 3). Самый послѣдовательный изъ матеріалистовъ, Демокритъ, не отрицаетъ существованія боговъ и демоновъ, но и ихъ онъ признаетъ образовавшимися изъ атомовъ, подобно другимъ существамъ.

Такимъ образомъ религіозныя представленія оказываютъ могущественное вліяніе на первоначальное міросозерцаніе, на физику и метафизику древнихъ. Религія отражается и на нравственныхъ понятіяхъ: не даромъ всѣ общественные союзы древности имѣли религіозную санкцію. Культъ объединялъ членовъ семьи, рода, союза родовъ, государства, международнаго союза. Семейный культъ служилъ столь же прочной связью, какъ кровное родство. Боги освящали бракъ и являлись блюстителями святости семейнаго очага. Они же являются блюстителями клятвы и правды, мстителями за пролитую кровь. Все древнее право имѣло религіозную санкцію. Отсюда ясно, что и представленія о „положенномъ“ и „грѣшномъ“, о законѣ и правѣ, о взаимныхъ обязанностяхъ членовъ общественныхъ союзовъ получаютъ религіозную окраску.

Поэтому, изучая исторію греческой философіи, намъ слѣдуетъ ознакомиться въ общихъ чертахъ съ религіозными представленіями грековъ о богахъ, о душѣ, о сверхчувственномъ мірѣ, о происхожденіи вещей, объ обязанностяхъ человѣка и его мѣстѣ въ мірозданіи. Разумѣется, въ такихъ представленіяхъ нельзя искать логической философской системы. Мало того, ихъ трудно привести и къ опредѣленной богословской системѣ: греческій политеизмъ представляется необычайно сложнымъ и пестрымъ цѣлымъ, которое слагалось въ теченіе многихъ вѣковъ въ доисторическій періодъ подъ самыми разнообразными вліяніями. Въ историческія времена возникаютъ отдѣльныя богословскія ученія, занимающія свое мѣсто въ исторіи духовной жизни грековъ (напр., ученіе орфиковъ). Но ни одно изъ такихъ ученій не претендуетъ на ортодоксальность, да и самаго понятія ортодоксальности быть не могло, такъ какъ не было церкви, іерархіи, организаціи догмата. Было лишь великое множество культовъ самаго разнообразнаго происхожденія.

Греческіе боги.

1.

Самый ранній литературный памятникъ греческой религіи есть Иліада. Но эпосъ Гомера представляется зрѣлымъ плодомъ многовѣковой культуры, не оставившей намъ никакихъ письменныхъ памятниковъ. Чѣмъ была религія грековъ во II тысячелѣтіи, въ „микенскую эпоху“,—этого мы не знаемъ и можетъ быть никогда не будемъ знать: достовѣрно только одно,—что пантеонъ Гомера въ томъ художественномъ, иногда сказочномъ изображеніи, которое мы находимъ въ эпосѣ, не даетъ намъ достаточнаго понятія о дѣйствительной религіи грековъ не только *до, но даже и послѣ Гомера*. Источники несравненно болѣе поздняго происхожденія нерѣдко дополняютъ изображеніе эпоса и воспроизводятъ болѣе древнія и грубыя черты народныхъ вѣрованій, нежели тѣ, какія мы находимъ у Гомера.

Чѣмъ были первоначальные боги грековъ и каково ихъ происхожденіе, объ этомъ существуетъ много гипотезъ. Но въ ту эпоху, которая насъ занимаетъ, въ эпоху зарожденія философіи, греки были настолько далеки отъ первобытнаго состоянія и обладали такою древнею, сложною и высокой куль-

турой, что вопросъ о ихъ первоначальныхъ вѣрованіяхъ, если бы даже онъ могъ быть рѣшенъ удовлетворительно, не имѣетъ прямого отношенія къ объясненію духовно-нравственнаго состоянія Греціи VII и VI вв. Исторія не знаетъ не только младенчества Греціи, но и ея юности; и не даромъ новѣйшіе историки ея относятъ гомеровскій эпосъ къ „исходу греческаго средневѣковья". Во времена, доступныя историческому изученію, греки уже имѣютъ за собою продолжительный періодъ государственной и культурной жизни, о которомъ сохранились лишь легендарныя воспоминанія въ эпосѣ и сагѣ. Могущественныя государства „микенскаго" вѣка разрушены, и греческій народъ дѣлится на множество мелкихъ племенъ и государствъ, объединяющихся лишь временными союзами, религіей, нравами, языкомъ, при чемъ мѣстныя различія постепенно усиливаются. Послѣ тяжкой катастрофы или точнѣе, ряда катастрофъ, отчасти не вполнѣ выясненныхъ, положившихъ конецъ „микенской культурѣ", центръ культурной жизни переносится изъ материка въ колоніи—точнѣе, греческая культура съ новою силою возрождается въ колоніяхъ—Эоліи и Іоніи.

Въ VII в. іонійцы господствуютъ надъ средиземноморскою торговлей. Быстрый ростъ промышленности и морского владычества, накопленіе богатствъ, напряженное біеніе политической жизни, вызываютъ общій подъемъ культуры не только матеріальной, но и духовной: вѣчнымъ памятникомъ ея служитъ ранняя поэзія грековъ, ихъ несравненный эпосъ, ихъ лирика, свидѣтельствующая объ интенсивности личной жизни, личнаго чувства, о развитіи высокаго самосознанія личности. Религіозныя воззрѣнія представляются вполнѣ сложившимися. Этого мало: въ зарожденіи раціонализма, которое мы наблюдаемъ именно въ эту эпоху, а такъ же и въ той волнѣ религіознаго движенія, которая въ VII и VI вѣкахъ проносится по греческому міру, мы видимъ первые признаки того процесса, который кончается разложеніемъ греческой религіи.

2.

Каково же было религіозное міросозерцаніе грековъ во времена, непосредственно предшествующія возникновенію философіи? Θалесу Милетскому, первому философу Греціи, приписывается характерное выраженіе основного вѣрованія, составлявшаго особенность этого міросозерцанія: *все полно боговъ, демоновъ и душъ.* Подобно всѣмъ древнимъ, греки вѣрили въ существованіе безконечнаго множества разнообразоыхъ духовъ или демоническихъ, сверхъестественныхъ существъ, наполняющихъ природу, управляющихъ ею, отчасти живущихъ ея жизнью, отчасти же возвышающихся надъ нею. Тутъ были всевозможные стихійные духи горъ, лѣсовъ, водъ и полей, звѣрообразные демоны, оборотни, бѣсы, живые покойники, души усопшихъ, безчисленные боги иноплеменниковъ, существованіе которыхъ представлялось столь же реальнымъ, какъ и существованіе собственныхъ боговъ. Одни изъ этихъ существъ были пріурочены къ данной мѣстности—данной рощѣ, ручью, камню, дуплу и т. д., другія—нѣтъ; одни надѣлялись опредѣленными функціями, силами, названіями, другіе обладали неопредѣленной сферой могу-

щества или волшебной силы и оставались безыменными. Нерѣдко греки, какъ и римляне, призывали ихъ подъ неопредѣленными, отвлеченными названіями, обозначавшими не имя, а функцію, напр., „побѣда“, „страхъ“, „здоровье“, „спаситель“, „цѣлитель“, и т. д.; римскіе понтифексы прибавляли при этомъ: „богъ ли ты или богиня, мужескаго или женскаго ты пола, или какимъ другимъ именемъ хочешь ты, чтобы тебя звали“. Чѣмъ болѣе углубляемся мы въ изученіе религіи древнихъ, тѣмъ болѣе мы поражаемся необычайнымъ множествомъ и разнообразіемъ тѣхъ безчисленныхъ, невѣдомыхъ духовныхъ силъ, которыми они чувствовали себя окруженными. Это общая первобытная основа религія.

3.

Среди этого хаоса невѣдомыхъ, таинственныхъ демоновъ человѣкъ испытываетъ чувство мучительнаго страха и тревоги; онъ трепещетъ передъ призраками, онъ боится ихъ гнѣва, ихъ безпричинной зависти, злобы, вражды, и онъ стремится *оградить себя* отъ нихъ, спастись отъ нихъ, избавиться отъ страха передъ ними. Онъ ищетъ средствъ противъ нихъ, и онъ находитъ такія средства въ *магіи* и въ *религіи,* а затѣмъ въ *философіи* и *наукѣ*. Посредствомъ магіи, ея заклинаній, ея таинъ, дающихъ власть надъ духами и сообщающихъ человѣку сверхъестественную демоническую силу, онъ вступаетъ въ единоборство съ духами въ качествѣ шамана, заклинателя, колдуна, какъ мы видимъ это у многихъ дикарей, напр., у нашихъ сибирскихъ инородцевъ. Подвижничество индійскихъ аскетовъ, побѣждающихъ боговъ своимъ подвигомъ, представляется другою высшею ступенью этой борьбы съ міромъ демоновъ, борьбы, въ которой сложился буддизмъ—*религія самоспасенія.* Силы единичнаго человѣка оказываются однако недостаточными: сознавая свою немощь, свою неспособность спасти самого себя, онъ невольно ищетъ союзника, помощника, который могъ бы спасти его и которому бы онъ могъ вполнѣ довѣрять. Кромѣ того, ему недостаточно спастись одному: онъ ищетъ *общаго* спасенія, а подъ конецъ — спасенія міра. Наконецъ онъ не довольствуется однимъ отрицательнымъ результатомъ—освобожденіемъ отъ демономаніи, отъ страха демоновъ, отъ ихъ гнета: онъ хочетъ той высшей полноты божественной безсмертной жизни, которую онъ приписываетъ нѣкоторымъ изъ нихъ. По этимъ причинамъ самъ буддизмъ утратилъ среди милліоновъ вѣрующихъ свой первоначальный характеръ религіи самоспасенія и сталъ религіей *Святого*: Будда обратился въ божество, иногда—въ цѣлый пантеонъ боговъ, а нирвана—въ рай. Въ другихъ религіяхъ человѣкъ отъ начала вступаетъ въ союзъ съ опредѣленными духовными силами, долженствующими защитить, оградить его отъ остальныхъ и вмѣстѣ обезпечить ему блага жизни и на землѣ, и за гробомъ. Эти духовыя силы, въ отличіе отъ безчисленнаго множества демоновъ, суть его *боги*, которыхъ онъ не только боится, но и *чтитъ.* Богъ опредѣляется прежде всего, какъ *спаситель отъ демоновъ,* или низшихъ силъ, слѣдовательно, какъ высшее существо, не только требующее поклоненія, но и *достойное* поклоненія. Таковы, напр., греческіе боги: всѣ они подчинены волѣ верховнаго бога—Зевса; всѣ они вмѣстѣ съ нимъ, утвер-

дились въ своемъ достоинствѣ, побѣдивъ и сковавъ множество темныхъ, подземныхъ чудовищныхъ силъ. Культъ этихъ боговъ не только соединяетъ ихъ съ ихъ поклонниками, умилостивляетъ ихъ, но въ то же время имѣетъ *очистительную силу*, освобождая и страну, и народъ, и частныхъ лицъ отъ всякой нечисти, которая, какъ невидимая зараза или скверна („міазма"), грозитъ имъ всевозможными бѣдствіями. Оракулы боговъ только и дѣлаютъ, что указываютъ всевозможныя искупительныя жертвы и очистительныя церемоніи, долженствующія отвратить гнѣвъ невидимыхъ силъ или обезвредить ихъ. Такимъ образомъ въ развитіи греческой религіи, какъ и всякой другой, дѣйствуютъ два мотива—отрицательный и положительный: *страхъ* передъ демонами, вражда съ ними, борьба съ ними, и *почитаніе* высшихъ существъ, стремленіе къ союзу съ ними. Въ такомъ стремленіи, помимо всѣхъ эгоистическихъ побужденій, сказывается и нравственное начало безкорыстнаго уваженія, благоговѣнія, почтенія къ Высшему Существу. И весь нравственный прогрессъ къ религіозной области связывается именно съ развитіемъ этого начала, съ развитіемъ *идеала* божества, какъ существа, *достойнаго* вѣры, любви и почитанія. Съ этимъ же развитіемъ связано однако и разложеніе античнаго политеизма. Греческое искусство показываетъ намъ, что греки идеализировали своихъ боговъ, чтили въ нихъ воплощенные идеалы красоты, силы, доблести; греческая поэзія показываетъ намъ далѣе, что греки издревле видѣли въ богахъ блюстителей вѣчной *правды*, представителей *нравственнаго начала*. Но, съ другой стороны, сознавая ограниченность этихъ боговъ, возвысившихся надъ безыменнымъ хаосомъ демоновъ, они не могли вполнѣ удовлетворяться ими, успокоиваться на нихъ. Ни одинъ не могъ удовлетворить должнымъ образомъ ни отрицательнымъ, ни положительнымъ требованіямъ религіи, ни одинъ не являлся *всесильнымъ*, совершеннымъ избавителемъ, спасителемъ отъ всѣхъ прочихъ, поскольку внѣ его стоялъ цѣлый безконечный и самостоятельный міръ, населенный этими „прочими", болѣе или менѣе могущественными духами; ни одинъ поэтому не является и существомъ вполнѣ заслуживающимъ довѣрія, достойнымъ поклоненія, т.-е. *совершеннымъ Богомъ*. Отсюда—исканіе такого спасителя и бога, которое вело грековъ къ постоянному заимствованію и усвоенію новыхъ культовъ, а подъ конецъ привело ихъ къ христіанству—религія Спасителя и единаго Бога. Отсюда—внутреннее раздвоеніе религіознаго чувства, колебавшагося между благочестіемъ и суевѣрной боязнью: двоились и образы самихъ боговъ, поскольку каждый ограниченный богъ по своему происхожденію и природѣ былъ демоническимъ существомъ. Его силы превозносились его поклонниками надъ силами другихъ духовъ или демоновъ, но это была лишь относительная разница. Далѣе, союзъ съ богомъ, а слѣдовательно, и благорасположеніе бога обезпечивалось культомъ,—установленными, священными жертвами. Но гдѣ было ручательство въ неизмѣнности такого расположенія со стороны многихъ и различныхъ своенравныхъ боговъ? Народныя бѣдствія нерѣдко вызывали религіозную панику, точно также, какъ и бѣдствія частныхъ лицъ, которыя всѣ объяснялись сверхъестественнымъ вмѣшательствомъ. Страхъ уве[illegible] неизвѣстностью: что вызвало гнѣвъ боговъ? Какіе боги разгнѣ-

ваны? Чѣмъ и какъ ихъ умилостивить? Вотъ вопросы, съ которыми шли къ оракуламъ и прорицателямъ.

4.

Греческая религія опредѣляется, какъ *политеизмъ*, или *многобожіе*: надъ безконечнымъ міромъ духовъ она, какъ сказано, признаетъ *нѣсколькихъ* боговъ, составляющихъ своего рода аристократію подъ владычествомъ царя Зевса. Эти боги суть тѣ, которые чтимы большинствомъ греческихъ племенъ и государствъ и съ которыми мы отчасти встрѣчаемся у Гомера. То—Гера, Аѳина, Аполлонъ, Артемида, Гефестъ, Гермесъ, Посидонъ, Арей и другіе. Нѣкоторые изъ нихъ составляютъ древнѣйшее достояніе грековъ (какъ Аѳина), другіе представляются весьма древними заимствованіями (напр., Рея, Діонисъ). Третьи суть результатъ слiянія нѣсколькихъ различныхъ элементовъ греческихъ и иноплеменныхъ — „пеласгическихъ", „малоазіатскихъ" или иныхъ (какъ, напримѣръ, самъ Зевсъ въ отдѣльныхъ своихъ культахъ); всѣ имѣютъ очень сложную исторію, которая едва ли можетъ быть вполнѣ выяснена. Несомнѣнно одно: объяснить этотъ пантеонъ изъ индоевропейскихъ корней и не считаться съ фактомъ ассимиляціи, миграціи, синкретизма вѣрованій, значитъ игнорировать историческій процессъ и строить воздушные замки. Но каково бы ни было прошлое греческихъ боговъ, намъ столь же трудно возстановить его по изображеніямъ Гомера, какъ возстановить эмбріологію человѣческаго организма на основаніи изученія его сложившихся формъ. Боги увѣковѣчены у Гомера въ пластическихъ образахъ, свѣтлыхъ и прекрасныхъ, которые сами значительно содѣйствовали объединенію и фиксаціи религіозныхъ представленій грековъ. Это прекрасные и могучіе исполины, надѣленные вѣчною молодостью и волшебными силами: они могутъ по произволу переноситься въ пространствѣ, оборачиваться въ различныя формы, но, несмотря на свою сверхчеловѣческую красоту и силу, они подвержены всѣмъ страстямъ и вожделѣніямъ человѣка и способны испытывать не только нравственныя, но и физическія страданія. Аполлонъ и Посидонъ рабствуютъ Лаомедону, который не только не даетъ имъ заслуженной платы, но еще грозится въ безчестье отрѣзать имъ уши. Діомедъ ранитъ Арея и Афродиту, Гефестъ ловитъ ихъ въ свою сѣть, Гера бьетъ по ушамъ Артемиду, Зевсъ истязаетъ Геру—вѣшаетъ ее за руки съ неба, привязавъ ей двѣ наковальни къ ногамъ, и свергаетъ на землю еле живыми тѣхъ изъ боговъ, которые пытаются освободить ее. Онъ сильнѣе ихъ всѣхъ, и если бы они вздумали съ нимъ тянуться, онъ одинъ вздернулъ бы ихъ всѣхъ наверхъ вмѣстѣ съ землею. Но и Зевсъ безсиленъ противъ сна, противъ Афродиты, противъ того, что „положено" судьбою, что „суждено".

5.

При ближайшемъ разсмотрѣніи однако оказывается, что Гомеръ даетъ весьма неполное изображеніе греческой религіи. Его боги суть художественные образы поэзіи, не пріуроченные къ какому-либо дѣйствительному культу. Каждый изъ нихъ изображается сверхъестественной личностью, поставленной

внѣ природы, выше ея, и обладающею универсальнымъ значенiемъ, общею сферой мощи, которая не имѣетъ опредѣленныхъ мѣстныхъ ограниченiй. На самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительной религiи, боги существуютъ прежде всего въ опредѣленныхъ культахъ, въ которыхъ осуществляется ихъ союзъ, ихъ общенiе съ ихъ поклонниками. Разсматривая мѣстные культы, мы различаемъ совершенно иной образъ греческой религiи, отличный отъ того, какой даетъ Гомеръ. Во-первыхъ, мы находимъ въ нихъ великое множество божествъ, о которыхъ эпосъ умалчиваетъ,—взять хотя бы циклъ божествъ, связанныхъ въ Аттикѣ съ культомъ Аѳины или съ культомъ Деметры Елевсинской. Во-вторыхъ, боги, о которыхъ эпосъ упоминаетъ лишь вскользь, нерѣдко получаютъ въ культѣ первостепенное значенiе (напр., сама Деметра или Дiонисъ). Въ-третьихъ, Гомеръ умалчиваетъ о культѣ героевъ и мертвыхъ, о культѣ подземныхъ, или „хтоническихъ", боговъ. Наконецъ, самые боги, изображенные Гомеромъ, являются въ дѣйствительности въ совершенно иныхъ чертахъ. Вся темная, демоническая сторона греческой религiи исчезаетъ у Гомера въ ясномъ сiянiи Олимпа; поэзiя набрасываетъ свѣтлый покровъ на тотъ древнiй пандемонiумъ, который составляетъ темную основу греческой религiи. Въ мѣстныхъ культахъ вмѣсто единаго Зевса, единаго Аполлона, единаго Гермеса или единой Артемиды мы находимъ многихъ различныхъ боговъ, чтимыхъ подъ этими названiями. Представленiе о верховномъ божествѣ, связанное съ именемъ Зевса, можно считать исконнымъ; но при своемъ переселенiи греческiе пришельцы нерѣдко отожествляли своего Зевса съ верховнымъ богомъ, чтимымъ въ данной мѣстности, сохраняя, усвоивая данный мѣстный культъ. Имя Зевса является какъ бы титуломъ, который греки прилагали къ мѣстнымъ богамъ различнаго характера и происхожденiя, достигшимъ верховнаго, царственнаго значенiя въ томъ или другомъ туземномъ культѣ: были небесные, подземные, морскiе Зевсы, Зевсы горные, Зевсы-покойники (Зевсъ Трофонiй, Зевсъ Менелай), и память объ этой множественности сохранялась до позднѣйшаго времени: Ксенофонтъ, ученикъ и восторженный почитатель Сократа, различаетъ Зевса Мейлихiйскаго отъ Зевса царя или Зевса Спасителя, какъ *особое* божество! До позднѣйшаго времени многiе мѣстные культы хранятъ слѣды древняго древопоклонства, камнепоклонства и звѣропоклонства, слѣды дикихъ человѣческихъ жертвъ и антропофагiи (напр., культъ Ликейскаго Зевса); здѣсь за ликами боговъ еще виднѣются древнiе демоны, чудовищные, кровожадные, звѣровидные: Зевсъ въ образѣ быка соединяется съ различными богинями-коровами; Артемида является въ видѣ медвѣдицы, которой приносятъ человѣческiя жертвы; Аѳина — въ видѣ совы или змѣи; Деметра—въ видѣ вороной кобылы; Гермесъ — камнемъ или кучей камней (ἕρμα, ἕρμαιον). Старинные миѳы и обряды указываютъ на то, что эти демоны участвовали въ жизни природы, что они вмѣстѣ съ нею перiодически умирали и возрождались. Въ Критѣ, гдѣ праздновалось рожденiе Зевса, показывали и его могилу; въ Дельфахъ была могила Дiониса, въ Елевсинѣ ежегодно оплакивали Персефону, похищенную богомъ смерти, и праздновали ея возвращенiе изъ преисподней.

6.

Здѣсь не мѣсто разсматривать въ высшей степени сложный и спорный вопросъ о томъ, какъ произошелъ пантеонъ Гомеровской эпохи, какимъ образомъ религіозныя представленія грековъ, столь разнообразныя по своимъ элементамъ, достигли хотя бы *относительнаго* единообразія, несмотря на центробѣжныя стремленія отдѣльныхъ племенъ и культовъ. Наши познанія относительно древнѣйшей исторіи Греціи слишкомъ скудны, чтобы рѣшить этотъ вопросъ окончательно, какъ ни значительны новѣйшія археологическія находки, проливающія неожиданный свѣтъ на древнѣйшую культуру Греціи. Эти находки указываютъ намъ на существованіе въ эту отдаленную эпоху чрезвычайно могущественныхъ культурно-политическихъ центровъ, о силахъ которыхъ мы не могли до сихъ поръ составить надлежащаго понятія. Могущественная морская держава на островѣ Критѣ въ половинѣ II тысячелѣтія („Талассократія Миноса“) и затѣмъ гегемонія аргивскихъ князей служили культурному и религіозному единенію греческихъ племенъ, какъ впослѣдствіи такому единенію служили религіозно-политическіе союзы (амфиктіоніи), культы и оракулы, пріобрѣтавшіе междуплеменное, общегреческое значеніе, какъ, напр., Дельфійскій оракулъ, возвысившійся благодаря религіозно-политической организаціи, которая дала ему первенствующее вліяніе на всю духовную жизнь Греціи. Аналогичное значеніе для ея религіознаго объединенія имѣли и наиболѣе прославленные культы другихъ боговъ (хотя и не въ такой мѣрѣ, какъ дельфійскій оракулъ), соединявшіе союзы, государства, или привлекавшіе разноплеменныя толпы на свои таинства, свои игры и праздники, свои ярмарки. Немаловажное значеніе для объединенія и закрѣпленія религіозныхъ представленій получило искусство въ широкомъ смыслѣ слова—сначала эпосъ, затѣмъ зодчество, ваяніе, живопись, драма. Сперва аэды въ своихъ пѣсняхъ, затѣмъ художники въ своихъ изваяніяхъ воплотили тѣхъ боговъ, которыхъ нѣкогда чтили подъ открытымъ небомъ и которымъ иногда приносили жертвы передъ пустыми престолами, освященными ихъ невидимымъ присутствіемъ. Дельфійскій храмъ, построенный на громадныя суммы, стекавшіяся не только со всей Греціи, но и изъ Лидіи и Египта, или Олимпійское святилище, гдѣ Фидій явилъ образъ Гомеровскаго Зевса и гдѣ каждый грекъ чувствовалъ себя вблизи своихъ боговъ,—имѣли не только эстетическое, но могущественное религіозное значеніе, служа воплощеніемъ общегреческихъ религіозныхъ идей.

7.

Въ теченіе многихъ вѣковъ безчисленные демоны и боги боролись за обладаніе Греціей—божества прежнихъ охотничьихъ племенъ, божества пастуховъ, земледѣльцевъ, моряковъ, горожанъ. Они смѣняли другъ друга или же измѣнялись, приспособлялись къ новой средѣ, какъ, напр., Артемида, древняя, дикая поленица, нимфа-охотница, которая сумѣла сохранить свою популярность въ наиболѣе культурную эпоху греческой жизни, стала сестрой

Аполлона, духовнаго вождя греческой культуры, и соединила въ своемъ лицѣ такое множество самыхъ разнородныхъ аттрибутовъ; или Посейдонъ, прежній пастушій богъ, потрясающій землю конскими табунами, супругъ Деметры-кобылы, который былъ вытѣсненъ съ суши болѣе культурными богами, но пріобрѣлъ себѣ новое царство въ морѣ.

Не всѣ боги однако обладали такою способностью приспособленія: иные исчезли, оставивъ слѣды лишь въ глухихъ преданіяхъ мѣстныхъ культовъ; одни обратились въ героевъ давняго прошлаго (таковы нѣкоторые изъ героевъ Гомера), другіе ушли въ преисподнюю, какъ Сизифъ, Танталъ, Иксіонъ, или въ Елисейскія поля, какъ Кроносъ, или, наконецъ, обратились въ созвѣздія, какъ Оріонъ, божественный великанъ, охотникъ стараго времени, убитый Артемидой. Въ процессѣ развитія боги измѣняютъ не только свои аттрибуты, но и свой характеръ, свою физіономію. Они теряютъ тотъ образъ звѣриный, который они имѣли въ древности, и облекаются въ человѣческій образъ. „Звѣрообразіе“ прежнихъ дней, оставившее несомнѣнные слѣды въ культѣ и миѳахъ, дѣлается непонятнымъ. Живые фетиши, божественныя животныя, въ которыхъ чтили самое божество, обращаются въ *священныхъ животныхъ* того или другого бога (то же слѣдуетъ сказать и о священныхъ камняхъ и деревьяхъ, въ которыхъ уцѣлѣли слѣды первобытнаго камне- и древопоклонства). Уже позднѣйшій эпосъ истолковываетъ устарѣвшія формы миѳа и переживанія культа въ смыслѣ *метаморфозъ:* Зевсъ *обратилъ* Іо въ корову, Артемида *обратила* Калисто въ медвѣдицу, Зевсъ *обернулся* быкомъ, чтобы похитить Европу. На самомъ дѣлѣ вначалѣ это были не превращенія, а подлинныя формы древнихъ боговъ, какъ мы видимъ это и у другихъ народовъ, у египтянъ, древнихъ семитовъ, у иныхъ современныхъ дикарей. Равнымъ образомъ тѣ обряды, которыми справлялись періодическія похороны, поминки боговъ и ихъ возрожденіе, становились непонятными по мѣрѣ того, какъ боги отвлекались отъ природы, возвышались надъ нею и становились „безсмертными“, „небожителями“. Эти обряды точно такъ же требовали объясненія и объяснялись какъ изображенія давнопрошедшихъ событій (этіологическіе миѳы). На самомъ же дѣлѣ въ нихъ изображалось не прошлое, а настоящее, и вѣрующіе усматривали въ нихъ *таинства* реально присутствующихъ божествъ, какъ мы увидимъ это при разсмотрѣніи *мистерій.*

8.

Итакъ, греческіе боги по мѣрѣ своего развитія очеловѣчиваются и вмѣстѣ одухотворяются, возвышаются надъ природой. Если богъ опредѣляется какъ высшее существо, достойное поклоненія, то прогрессъ религіи опредѣляется прежде всего идеализаціей боговъ, ихъ одухотвореніемъ. Антропоморфизмъ Гомера былъ важнымъ успѣхомъ на этомъ пути: его боги возвышались надъ естественно-животною жизнью, они стали безсмертными, нетлѣнными и прекрасными сверхъ-человѣками. Этого мало: вмѣстѣ съ прежнимъ звѣринымъ образомъ они утратили прежнюю жестокость, варварскій канибализмъ, переживанія котораго сохранились въ рудиментарной формѣ

въ нѣкоторыхъ культахъ [1]). Въ теченіе долгаго культурно-историческаго процесса боги гуманизировались, цивилизовались вмѣстѣ со своими поклонниками, стали блюстителями права и закона, семейнаго и государственнаго союза, защитниками гостя и странника, покровителями культуры, мстителями за тайныя преступленія, за нарушенную клятву, за пролитую кровь. Они стали идеалами красоты и силы, прекрасной доблести или „прекрасно-доброты“ (καλοκἀγαθία), которая была высшимъ нравственно-эстетическимъ идеаломъ грековъ.

Однако боги грековъ не могли дать конечнаго удовлетворенія нравственному или религіозному чувству. Уже съ конца VI вѣка раздается протестъ противъ миѳологіи, и впослѣдствіи философы, какъ Платонъ, не перестаютъ обличать ея нелѣпости, ея безнравственность и нечестіе, ея несоотвѣтствіе возвышенному религіозному представленію о богѣ, какъ духѣ, безусловно достойномъ поклоненія. Эта миѳологія не была случайнымъ вымысломъ отдѣльныхъ поэтовъ. Она была необходимой формой религіознаго сознанія политеизма, безъ которой не могло бы существовать конкретнаго многобожія. Такъ или иначе, мѣсто каждаго опредѣленнаго бога должно было опредѣляться по отношенію къ другимъ богамъ и по отношенію къ его поклонникамъ, его культу, его святилищу. Внутреннее раздвоеніе, противорѣчіе греческаго религіознаго сознанія отражается какъ на судьбѣ каждаго отдѣльнаго бога, напр., Зевса, такъ и на всемъ пантеонѣ въ его цѣломъ: въ самомъ существѣ греческихъ боговъ, поднявшихся надъ стихійнымъ множествомъ древнихъ демоновъ, заключалась основная нравственная и религіозная ограниченность, въ силу которой ни одинъ изъ нихъ не могъ стать *истиннымъ*, настоящимъ богомъ, т.-е. оказаться дѣйствительно достойнымъ довѣрія, благоговѣйнаго поклоненія, нравственнаго уваженія или благочестія. За каждымъ богомъ, какъ и за всѣми богами, стоятъ демоны, и каждый богъ обладаетъ двойственной природой—божеской и демонической. Въ этомъ роковая завязка великой религіозной драмы греческаго духа, которая нашла геніальное воплощеніе въ образѣ Эсхилова Прометея.

Культъ героевъ и мертвыхъ и религіозная психологія [2]).

Помимо многочисленныхъ боговъ и демоновъ, греки чтили героевъ и усопшихъ. Эпосъ Гомера знаетъ только живыхъ героевъ; его мертвецы суть безкровныя, безсильныя и безсознательныя тѣни, подобныя сновидѣніямъ и постольку не могущія быть предметомъ религіознаго культа. И Гомеръ умалчиваетъ о такомъ культѣ, который однако существовалъ и послѣ него, и до него, какъ показываютъ могилы микенскаго періода. Только при свѣтѣ археологическихъ данныхъ можно открыть слѣды его въ нѣкоторыхъ частяхъ Одиссеи, и въ особенности въ разсказѣ о похоронахъ и поминкахъ Патрокла

---

[1]) Слѣды древнихъ человѣческихъ жертвоприношеній остались въ культѣ Зевса Ликейскаго, Аполлона Дельфинія, Артемиды Мунихійской, Арея, Діониса и многихъ другихъ.

[2]) Ср. Rhode, Psyche 2 Aufl., 1889.

въ Иліадѣ. Умолчаніе Гомера о культѣ мертвыхъ, о подземныхъ, или „хтоническихъ“, богахъ имѣетъ свои глубокія основанія: его пѣснь, раздающаяся на празднествахъ князей и знати, гонитъ отъ себя мысль о царствѣ смерти. „Спящій въ гробѣ мирно спи, жизнью пользуйся живущій“—стихъ Жуковскаго, вѣрно передающій это настроеніе. Боги Гомера суть свѣтлые безсмертные олимпійцы, а его герои—богоравные смертные. Царство Зевса, поддерживающаго незыблемый міровой порядокъ и подчиняющаго боговъ своей силѣ, исключаетъ всякую чертовщину, всякое вторженіе призраковъ и демоновъ въ человѣческую жизнь. Поэтому представленіе о душахъ, какъ простыхъ, безсильныхъ тѣняхъ, составляющее особенность Гомера, отражаетъ скорѣе извѣстную тенденцію его міросозерцанія, нежели дѣйствительныя вѣрованія его времени. Демоническая подземная сторона греческой религіи сильно стушевывается въ его поэзіи и въ литературныхъ памятникахъ болѣе поздняго времени,—въ драмѣ, напр., она находитъ несравненно болѣе яркое выраженіе. Но слѣды древняго культа душъ остались не въ однихъ литературныхъ памятникахъ: мы находимъ ихъ въ древнихъ могилахъ различныхъ періодовъ, въ культѣ героевъ, въ погребальныхъ обрядахъ, въ великихъ играхъ Греціи, происшедшихъ изъ надгробныхъ тризнъ (ἀγῶνες ἐπιτάφιοι), подобныхъ той, какую Ахиллъ совершаетъ въ честь Патрокла.

Разнообразію представленій о богахъ соотвѣтствовало и разнообразіе представленій о загробномъ мірѣ, о душѣ усопшаго. Впрочемъ въ послѣднемъ случаѣ греки не составляютъ исключенія, такъ какъ до сихъ поръ эти различныя представленія нерѣдко уживаются другъ съ другомъ въ европейскомъ человѣчествѣ. Духъ, существо высшаго порядка, причастное демонической или божественной жизни, требующее или достойное поклоненія; тѣнь, привидѣніе, призракъ усопшаго; живой трупъ, упырь, выходящій изъ могилы, безличная жизненная сила, оборотень—вотъ представленія, находимыя нами у грековъ, какъ и у другихъ народовъ. Сообразно имъ измѣняются и представленія о загробной жизни: мертвецы живутъ въ могилахъ или въ обширной собирательной могилѣ, въ царствѣ смерти, въ домѣ Аида (Шеолъ семитовъ) или на островахъ блаженныхъ, въ Элисіумѣ, въ сказочной странѣ. Мѣняются и погребальные обряды въ различныя эпохи и подъ различными вліяніями. Въ микенскій періодъ гробницы строились тщательно и роскошно подъ вліяніемъ частью азіатскихъ вѣрованій (амулеты нагой богини съ голубями), частью даже египетскихъ образцовъ. Покойниковъ хоронили съ утварью, съ куклами, изображающими живыхъ людей (какъ въ Египтѣ и Вавилоніи), и имъ приносились въ жертву не только животныя, но и люди — рабы или военноплѣнные, какъ это дѣлаетъ Ахиллъ на похоронахъ Патрокла. Переселенія и колонизаціи отражаются на нѣкоторомъ упадкѣ культа мертвыхъ: приходилось покидать родныя могилы, и на чужбинѣ, среди военной аристократіи, повидимому, преобладалъ обычай сожженія труповъ, который впрочемъ не вытѣснилъ и древняго обычая погребенія.

Въ связи съ культомъ мертвыхъ стоитъ и культъ особо-священныхъ мертвецовъ, особо-священныхъ могилъ и останковъ—я разумѣю культъ героевъ, нерѣдко соединявшійся съ грубымъ фетишизмомъ. Герои сохраняли связь

съ своими могилами даже тогда, когда народная вѣра перенесла ихъ въ отдаленный Элисіумъ; изъ-за останковъ ихъ нерѣдко спорили города, и наиболѣе популярные изъ нихъ имѣли по нѣскольку могилъ: такъ могилу Эдипа показывали въ Аѳинахъ, въ Потніи, въ Сикіонѣ. Со временемъ многіе старинные боги, чтимые въ мѣстныхъ культахъ, обратились въ героевъ: таковы, напр., многіе растительные демоны, періодически умиравшіе и возрождавшіеся, съ культомъ которыхъ связывались погребальные обряды; таковы различныя подземныя божества или просто захудалые мѣстные боги, попавшіе въ герои черезъ посредство эпоса или благодаря попыткамъ систематизаціи религіозныхъ представленій. Но герой не есть простой захудалый богъ: достаточно указать хотя бы на возлюбленнаго сына Зевса, Геракла—героя по преимуществу,—чтобы показать, какой чести и славы могъ достигнуть герой, божественный человѣкъ. Съ теченіемъ времени количество героевъ непрерывно росло и увеличивалось. Дельфійскій оракулъ покровительствовалъ ихъ культу, канонизировалъ множество героевъ и пользовался различными событіями, возбуждавшими народную вѣру или суевѣрный страхъ, для учрежденія новыхъ культовъ въ ихъ честь. Этимъ онъ несомнѣнно усиливалъ свое вліяніе и пріобрѣталъ себѣ союзниковъ на мѣстахъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ это показываетъ и то, какъ популярно было въ Греціи почитаніе героевъ. Каждый городъ, каждая колонія имѣли своихъ патроновъ, своихъ героевъ-основателей, каждая семья и каждый родъ чтилъ своихъ героевъ-предковъ, каждая новая общественная группа или союзъ получалъ своего героя, нерѣдко посредствомъ фикціи. Въ послѣдній періодъ существованія языческаго міра къ лику героевъ любятъ причислять и простыхъ смертныхъ, дорогихъ усопшихъ, которые должны вкушать блаженство вмѣстѣ съ священными героями. Но, несмотря на всѣ злоупотребленія и суевѣрія, культъ героевъ знаменуетъ собою религіозную идею первостепенной важности: въ немъ сказывается *вѣра въ возможное обожествленіе человѣка*. Между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ непроходимой бездны: они сродны, близки другъ къ другу, и герои посредствуютъ между ними. Въ культѣ героевъ, который, какъ и культъ боговъ, выросъ на почвѣ вѣры въ духовъ и демоновъ, постепенно развивается то же начало религіознаго антропоморфизма, которое вдохновляетъ Гомера и все греческое искусство.

Представленія грековъ о душѣ и загробной жизни были такимъ образомъ весьма разнообразны; понятія о духѣ и духовной жизни въ позднѣйшемъ смыслѣ, разумѣется, тщетно было бы искать, пожалуй вплоть до Платона, хотя проблески болѣе высокаго представленія о существѣ нашей души можно усматривать и ранѣе, напр., у орфиковъ, у Гераклита или у Пиндара. Тѣмъ не менѣе старое мнѣніе о томъ, будто „жизнерадостные“ греки мало заботились о загробной жизни, слѣдуетъ считать ошибочнымъ, несмотря на кажущееся подтвержденіе такого взгляда у Гомера. Въ отдѣльныхъ культахъ Греціи боги получаютъ преимущественно хтоническій характеръ, т.-е. являются въ качествѣ подземныхъ, загробныхъ боговъ, и древнѣйшіе оракулы Греціи были большею частью оракулами подземныхъ боговъ (какъ, напр., даже Дельфійскій Пиѳоніонъ—до тѣхъ поръ, пока на мѣсто убитаго

Пиѳона не воцарился Аполлонъ). Мы указывали уже, что были подземные Зевсы, Зевсы-покойники. Нерѣдко образъ бога, какъ бы двоится между небомъ и преисподней, являясь то подземною демоническою силою, то высшимъ свѣтлымъ существомъ. Таковы боги растительности, боги производящихъ силъ природы, боги, которыхъ греки должны были заимствовать вмѣстѣ съ виноделіемъ и земледѣліемъ отъ тѣхъ народовъ, которые вокругъ нихъ занимались воздѣлываніемъ хлѣба и вина. Такова Деметра, богиня земли—общая мать кормилица и общая могила, богиня рожденія и смерти. Были Деметры небесныя и Деметры хтоническія; одной изъ древнѣйшихъ формъ Деметры была именно черная Деметра-Эриннія, гнѣвный подземный духъ, оборачивающійся вороною кобылой. Какъ останки чтимыхъ покойниковъ, спящихъ въ землѣ, составляютъ собою ея божественныя силы, обусловливающія ея производительность, такъ и сама подземная богиня—душа земли,—властвуя надъ міромъ усопшихъ, есть въ то же время и богиня производительныхъ силъ, произращающая брошенное въ нее сѣмя, богиня изобилія, плодородія, рожденія. Таковъ и супругъ ея—все равно Евбулей, Плутонъ, Діонисъ или великій „Невидимка“—Аидъ. Всѣ боги могли получать аттрибуты подземныхъ боговъ, и на ряду съ вышеуказанными хтоническими Зевсами мы можемъ указать нѣсколько хтоническихъ Артемидъ, Афродитъ, Гермесовъ и т. д., которымъ воздавалось богопочитаніе по особому чину или обряду,—какъ богамъ подземнымъ.

Древнѣйшія представленія о происхожденіи боговъ, о промыслѣ и міровомъ порядкѣ.

Гомеръ.

Сказанія о происхожденіи боговъ и людей несомнѣнно существовали у грековъ съ незапамятной древности, какъ они существуютъ и у прочихъ народовъ. Чтó въ этихъ сказаніяхъ заимствовано у другихъ, чтò представляется результатомъ сомобытнаго творчества,—вопросъ сложный и запутанный, котораго мы здѣсь касаться не будемъ; во всякомъ случаѣ мы должны отмѣтить, что уже въ эпоху, когда слагался гомеровскій эпосъ, различныя преданія о происхожденіи боговъ и людей не только существовали, но, повидимому, собирались аэдами, какъ это видно изъ отдѣльныхъ указаній эпоса. Всего яснѣе доказываетъ это извѣстный эпизодъ въ XIV пѣснѣ Иліады, гдѣ повѣствуется о томъ, какъ Гера обольстила Зевса (Διὸς ἀπάτη, XIV, 125—352). Этотъ разсказъ предполагаетъ извѣстнымъ цѣлое теогоническое преданіе о рожденіи всѣхъ боговъ отъ Океана и Теѳиды, о юности Зевса и о его бракѣ съ Герой, о низложеніи Кроноса и Титановъ. На ряду съ этими богами прошлаго упоминаются еще таинственныя силы, играющія роль въ другихъ теогоніяхъ: священная Царица Ночь, матерь Земли, Стиксъ. Этого мало: поэтъ даетъ краткій каталогъ отдѣльныхъ возлюбленныхъ Зевса (315—327), напоминающій позднѣйшій каталогъ героинь Гесіода [1]). Это показываетъ, что

[1]) Ср. каталогъ Нереидъ Ил., XVIII, 39—49, съ каталогомъ Гесіодовой теогоніи, 240 сл., съ которымъ смѣшивается и каталогъ Океанидъ.

и помимо Гесіода существовали теогоническія сказанія и что они и помимо него проникали въ поэзію [1]). Та теогонія, отголоски которой мы находимъ въ XIV пѣсни Иліады, еще въ V в. приписывалась Орфею и считалась древнѣйшею. Слѣды ея мы находимъ и въ эпосѣ Гесіода, который стремится соединить преданіе о богахъ и герояхъ, о праотцахъ греческихъ племенъ и родовъ въ формѣ послѣдовательныхъ родословій. Родословія племенъ и родовъ, родословія рѣкъ, свѣтилъ небесныхъ примыкаютъ непосредственно къ родословію боговъ.

Гесіодъ.

„Теогонія" Гесіода составлена изъ нѣсколькихъ различныхъ частей. Несмотря на относительное единство плана, какое сохранилось еще и въ окончательной редакціи, въ Теогонію вошли различные гимны и пѣсни, а также и генеалогическіе отрывки, соединеніе которыхъ представляетъ иногда видъ мозаики. Теогонія Гесіода въ настоящей своей редакціи уже сама по себѣ свидѣтельствуетъ о существованіи цѣлой литературы родословій и гимновъ теогоническаго характера, при чемъ различія и даже противорѣчія, встрѣчающіяся въ отдѣльныхъ частяхъ, указываютъ на разнообразіе преданій. Такъ, начальное вступленіе (προοίμιον, 1—35) заставляетъ предполагать теогонію, аналогичную Гомеровской (или древне-орфической), возводившую родословіе боговъ къ Землѣ, Океану и Ночи, между тѣмъ какъ въ дальнѣйшемъ текстѣ Океанъ является только отцомъ рѣкъ и дѣвъ Океанидъ и не играетъ существенной роли.

Происхожденіе боговъ изображается такъ: сначала возникъ Хаосъ, затѣмъ Земля, Тартаръ (преисподняя) и Эросъ (любовное влеченіе), прекраснѣйшій изъ боговъ. Хаосъ порождаетъ Ночь и Эребъ (мракъ), которые, вступивъ въ союзъ, порождаютъ въ свою очередь День и Эѳиръ. Земля рождаетъ Небо (Уранъ), горы и безплодную пучину водъ, изъ которой образуется Море (Понтъ). Земля (Гея) и Небо (Уранъ) порождаютъ Океанъ и Теѳиду—прародителей рѣкъ и дѣвъ Океанидъ. Изъ того же союза Земли съ Небомъ родятся еще пять паръ боговъ титановъ, самымъ могущественнымъ изъ которыхъ является Кроносъ; чудовищные Киклопы и Сторукіе великаны являются младшими братьями этихъ боговъ.

Зная, что ему суждено погибнуть отъ дѣтей, Уранъ боялся ихъ и не давалъ имъ выйти изъ нѣдръ матери Земли. Страдая отъ мукъ, Земля возстановила дѣтей противъ отца; великій Кроносъ рѣшился на смѣлое дѣло, Гея спрятала его, вооружила серпомъ и онъ изувѣчилъ отца въ объятіяхъ матери. Изъ крови Урана, пролившейся на землю, родились Эринніи, гиганты и мелійскія нимфы, а изъ отрѣзанныхъ частей, упавшихъ въ море и вокругъ которыхъ собралась морская пѣна (ἄφρος), вышла Афродита.

За царствомъ Урана слѣдуетъ царство Кроноса и титановъ. Отцеубійца, проклятый отцомъ, онъ знаетъ, что и ему суждено погибнуть отъ своихъ дѣтей: Рея рождаетъ ему Гестію, Деметру, Рею, Аидонея, Посидона и Зевса,

---

[1]) Къ тому же выводу приводитъ и изслѣдованіе „гомеровскихъ" гимновъ. Ср. Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen (1887), I, 523 сл., и его же Griechische Mythologie, 411—420 сл. (1902).

и онъ проглатываетъ ихъ всѣхъ кромѣ послѣдняго, вмѣсто котораго Рея даетъ ему камень, завернутый въ пеленки. Самого новорожденнаго Рея спрятала въ Диктейской пещерѣ на островѣ Критѣ—отголоски критскаго культа, гдѣ праздновали рожденіе Зевса. Возмужавъ, Зевсъ свергнулъ отца, заставивъ его изрыгнуть поглощенныхъ имъ сыновей и дочерей. Но титаны возстали противъ новыхъ боговъ и вели съ ними ожесточенную борьбу въ теченіе десяти лѣтъ. Зевсъ побѣдилъ ихъ при помощи Киклоповъ и Сторукихъ и заключилъ ихъ въ преисподнюю, которую Посидонъ затворилъ мѣдными воротами. Но, какъ только Зевсъ свергнулъ титановъ, Земля породила младшаго изъ своихъ сыновей, чудовищнаго многоглаваго змія Тиѳоея, съ которымъ предстояла Зевсу страшная битва [1]). Наступило царство Олимпійцевъ, живыхъ настоящихъ боговъ греческаго народа, которые, по совѣту той же Земли, поставили надъ собою царемъ и владыкой Зевса.

Теогонія Гесіода не есть плодъ личнаго творчества. Это сводъ различныхъ преданій, иногда—безискусственная компиляція отдѣльныхъ преданій, отдѣльныхъ родословій и гимновъ. Попытка систематизаціи не ведетъ къ признанію какого-либо изначальнаго единства. Борьба господствуетъ на небѣ, какъ и на землѣ; и тамъ различныя царства смѣняютъ другъ друга. Царствующіе олимпійцы—боги третьяго поколѣнія. Религіозное сознаніе слишкомъ проникнуто ограниченностью Зевса и обособленностью другихъ боговъ, чтобы забыть ихъ происхожденіе отъ боговъ, существовавшихъ въ прошломъ. И память объ этихъ богахъ прошлаго оставляетъ слѣды въ настоящемъ. Есть ли царство Зевса вѣчное царство и не ждетъ ли его самого участь отцеубійцы Кроноса, участь старыхъ боговъ? У Эсхила Прометей прямо говоритъ, что Зевсъ вступитъ въ бракъ, который будетъ для него роковымъ; хотя титанъ и знаетъ средство, которое могло бы спасти тиранна, онъ пророчитъ ему рабство и низложеніе. И эта мысль о могущественномъ сынѣ, который имѣетъ отъ него родиться, тревожитъ Зевса. У Эсхила это послѣдній отголосокъ стараго теогоническаго преданія и вмѣстѣ какое-то вѣщее предчувствіе новаго теогоническаго творчества. Но ту же мысль мы находимъ въ древнихъ сказаніяхъ: роковая опасность для Зевса заключается въ его бракѣ съ Метисъ, которую онъ проглатываетъ по совѣту Геи, „дабы царскую честь не получилъ вмѣсто Зевса другой изъ вѣчныхъ боговъ", такъ какъ отъ Метисъ суждено было родиться премудрымъ чадамъ—сперва Аѳинѣ, равной отцу мудростью и силой, а затѣмъ сыну—царю боговъ и людей, дерзкому сердцемъ. По другимъ преданіямъ, слѣды которыхъ можно найти въ вышеупомянутой XIV пѣсни Иліады и въ Гомеровскомъ гимнѣ пиѳійскому Аполлону, опасность заключалась и въ бракѣ съ самой Герой.

Власть боговъ.

Сознаніе *ограниченности* боговъ, которымъ обусловливается вся внутренняя драма греческой религіи, сказывается въ представленіяхъ о проис-

---

[1]) Сказаніе о борьбѣ съ Тиѳоеемъ, или Тиѳаономъ, составляетъ отдѣльный эпизодъ, внесенный въ Теогонію послѣ Титаномахіи.

хожденіи боговъ, о ихъ воцареніи и о самомъ ихъ царствѣ, объ управленіи міромъ. Въ XV пѣсни Иліады Посидонъ отвѣчаетъ Иридѣ посланницѣ Зевса (185—200):

Такъ могуществененъ онъ; но слишкомъ надменно вѣщаетъ,
Ежели равнаго честью меня укротить насильно грозится.
Трое насъ братьевъ отъ Кроноса, Реей рожденныхъ,—
Зевсъ громовержецъ, да я и Аидъ, преисподнихъ владыка;
На трое все дѣлено, и каждому царство досталось;
Жребіи бросившимъ намъ въ обладаніе вѣчное пало:
Мнѣ—сѣдовласое море, Аиду же мракъ преисподней,
Зевсу широкое небо досталось, въ эѳирѣ и въ тучахъ,
Общею всѣмъ остается земля и Олимпъ многохолмный.
Нѣтъ, по внушеніямъ Зевса жить никогда я не стану,
Съ миромъ пускай остается на собственномъ третьемъ удѣлѣ,
Силою рукъ онъ меня, какъ ничтожнаго пусть не стращаетъ;
Дщерей своихъ и сыновъ для Зевса приличнѣе будетъ
Грознымъ глаголомъ обуздывать—тѣхъ, что на свѣтъ породилъ онъ,
Кои велѣньямъ его покоряться должны поневолѣ.

Подъ конецъ Посидонъ покоряется, хотя разгнѣванный (νεμεσσηθείς) и съ угрозами:

Нынѣ, хотя негодуя, волѣ его уступаю,
Но объявляю: и въ сердцѣ моемъ сохраню я угрозу...

Такимъ образомъ, согласно этимъ представленіямъ власть надъ міромъ дѣлится между нѣсколькими богами. Зевсъ былъ только старѣйшимъ и высшимъ изъ нихъ (по Гесіоду, онъ моложе своихъ братьевъ), а потому, несмотря на все свое превосходство, онъ не можетъ играть роль всемогущаго Промысла, управляющаго міромъ. Такое понятіе, правда, такъ или иначе, всегда связывается съ представленіемъ о „богахъ", вообще о „богѣ" и въ особенности о верховномъ богѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку и такой богъ сознается ограниченнымъ, онъ самъ подчиняется року, судьбѣ. Съ одной стороны, „богамъ" или верховному богу приписывается царство, съ другой—они подчиняются безыменной силѣ, которая олицетворяется въ образахъ Ѳемиды, Мойры и т. д. Это противорѣчіе присуще какъ всему религіозному міросозерцанію грековъ, такъ и воззрѣніямъ ихъ отдѣльныхъ поэтовъ и мыслителей. Такъ, уже у Гомера судьба, рокъ, является какъ нѣчто положенное самими богами (Διὸς αἶσα, αἶσα θεῶν, θέσφατον); съ другой стороны, самъ Зевсъ и боги подчиняются судьбѣ. Зевсъ взвѣшиваетъ на вѣсахъ жребій героевъ, жребій смертныхъ, но онъ не можетъ отвратить судьбу, измѣнить жребій своихъ любимцевъ. Боги блюдутъ за исполненіемъ того, что „положено", чему суждено быть, но отношеніе ихъ къ судьбѣ остается неопредѣленнымъ: они сами покорны ей, и потому смотрятъ, чтобы ей подчинялись и смертные.

Сила судьбы.

Кому же принадлежитъ управленіе міромъ, богамъ или судьбѣ? Правитъ ли міромъ разумная сила или слѣпая необходимость? Эти вопросы, получившіе столь великое значеніе впослѣдствіи, еще не ставились передъ Гомеромъ. Его боги, его Зевсъ, несмотря на свою мудрость, далеко не всегда

опредѣляются однимъ разумомъ въ своихъ поступкахъ и своихъ склонностяхъ; а судьба далеко не является всеобщимъ разумнымъ закономъ, какъ понимаютъ ее стоики: „жестокая“ Мойра (ὀλοή, κραταιή, δυσώνυμος) есть слѣпая, капризная сила. Строго говоря, это даже не всеобщая необходимость—понятіе слишкомъ отвлеченное: это *жребій* отдѣльныхъ смертныхъ. Каждый имѣетъ *свою* судьбу, свой жребій; рокъ разбивается на множество роковыхъ силъ, иногда воплощенныхъ въ особыхъ демонахъ (Эринніи, Клятвы, Проклятія и пр.). Судьба—пророчица, ворожея, колдунья; вѣра въ судьбу стоитъ въ связи съ вѣрой въ мантику, ворожбу. У трагиковъ мы нерѣдко встрѣчаемся съ коллизіей роковыхъ силъ, особенно у Эсхила, который воспроизводитъ здѣсь *чрезвычайно древнія представленія*: такова, напр., судьба Атридовъ. Клитемнестра, мстя за дочь, убиваетъ мужа; Орестъ, мстя за отца, убиваетъ Клитемнестру; оправдываясь передъ сыномъ, она обвиняетъ Мойру (ἡ μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παναιτία), на что Орестъ отвѣчаетъ, „и этотъ смертный жребій она положила“ (καὶ τόνδε τοίνυν ἐπόρσυνεν μόρον и далѣе πατρὸς γὰρ αἶσα τονδε σοι ὁρίξει μόρον). Клитемнестра угрожаетъ сыну проклятіями, которыя будутъ преслѣдовать его какъ „разъяренные псы“; тотъ отвѣчаетъ, что, уступивъ ей, онъ не избѣжитъ „псовъ“ отца. Отъ „материнскихъ псовъ“, отъ Эринній, Орестъ спасается лишь заступничествомъ Аполлона и Аѳины.

Впослѣдствіи у трагиковъ, въ связи съ идеей о кровной солидарности членовъ рода, мы находимъ представленіе о рокѣ, тяготѣющемъ надъ цѣлыми родами какою-то демонической силой (ἀλάστωρ), о карѣ, постигающей дѣтей за грѣхи отцовъ. Впрочемъ у каждаго свой жребій, своя судьба; каждому положенъ свой предѣлъ, даже самимъ богамъ. Естественно, что они ревниво блюдутъ его; они сами не могутъ нарушить рока, какъ они не могутъ нарушить клятвы; и они считаютъ какъ бы за личную обиду, если кто изъ людей превознесется надъ своей судьбою, что представлялось возможнымъ, хотя и крайне опаснымъ дѣломъ, никогда не проходящимъ безнаказанно. Боги не прощаютъ этого никогда, завидуя всѣмъ, перешедшимъ положенную мѣру, карая чрезмѣрное счастье, какъ высокомѣріе. Существуетъ даже представленіе о дурномъ глазѣ боговъ (βάσκανον). Еще у Геродота все божественное, т.-е. всякое божество, завистливо и непостоянно (τὸ θεῖον πᾶν φθονερὸν καὶ ταραχῶδες), и такое представленіе, всего лучше характеризующее *демоническій* характеръ греческихъ боговъ, связывается съ общимъ міропониманіемъ. Вся историческая судьба человѣчества представляется какъ бы рядомъ волнъ, поднимающихся и опускающихся: боги равняютъ все, зависть боговъ низвергаетъ все возвышающееся надъ положеннымъ уровнемъ—идея, глубоко проникающая міросозерцаніе грековъ. Прометей вывелъ людей изъ положеннаго имъ удѣла; страдая за человѣчество, онъ принесъ людямъ небесный огонь. Зевсъ казнитъ за это Прометея, а на людей наводитъ рядъ бѣдствій черезъ брата Прометея. У Гомера Посидонъ завидуетъ Одиссею и караетъ феакійцевъ за ихъ помощь Одиссею. У ногъ Зевса стоятъ двѣ урны: изъ одной онъ черпаетъ добро, изъ другой—зло. Но Пиндаръ говоритъ, что такихъ урнъ не двѣ, а три, и только въ одной изъ нихъ благо: и за каждое благо, посланное Зевсомъ, человѣкъ отъ него же терпитъ двѣ бѣды.

Нравственный законъ у Гомера.

Итакъ, ни боги, ни судьба не соотвѣтствуютъ представленію о нравственномъ законѣ, управляющемъ міромъ. И тѣмъ не менѣе понятіе о такомъ законѣ, представленіе о вѣчной правдѣ, которую блюдутъ боги, которая царствуетъ въ мірѣ, пробуждается до начала всякой философіи.

Греки знали двѣ нравственныя нормы—обычай (ἔθος) и законъ (νόμος). У Гомера еще нѣтъ понятія „закона"—право опредѣляется обычаемъ. Но понятіе *права*, или *праваго суда* (θέμις), у него, разумѣется, есть, и это понятіе заключаетъ въ себѣ не только представленіе о внѣшнемъ правосудіи, но также объ извѣстныхъ нравственныхъ обязанностяхъ, имѣющихъ санкцію людей и боговъ. Таково, напр., чрезвычайно высокое представленіе о святости семейныхъ узъ, на сторонѣ которыхъ стоятъ вышніе боги и мстительныя Эринніи. Вся Греція поднимается въ защиту поруганной семейной чести Менелая; глубокимъ сознаніемъ святости домашняго очага проникнута Одиссея. Затѣмъ слѣдуетъ упомянуть о святости клятвы, которая связываетъ людей и боговъ, о взаимной вѣрности и гостепріимствѣ. Хотя этическіе идеалы Гомера, идеалы героической доблести, красоты и силы имѣютъ въ нашихъ глазахъ болѣе эстетическій, нежели нравственный характеръ, сознаніе „стыда и правды" присуще его героямъ и освящается богами. Эринніи караютъ за клятвопреступленія, за преступленія противъ семьи, за обиду, нанесенную нищему, (Од. XVII, 475), и боги въ видѣ странниковъ посѣщаютъ людей, наблюдая надъ злыми обидчиками и праведниками.

καί τε θεοὶ ξείνοισι ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν
παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι πόληας
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες

Од. XVII, 485.

Хотя послѣдній текстъ и принадлежитъ къ болѣе поздней части эпоса, но не подлежитъ сомнѣнію, что Гомеровская θέμις, или „правда", признается въ качествѣ обязательной нравственной нормы, опредѣляющей отношенія человѣка къ членамъ тѣхъ общественныхъ союзовъ, которымъ онъ принадлежитъ.

Дѣла и дни Гесіода.

Громадный шагъ впередъ сравнительно съ эпосомъ Гомера дѣлаетъ Гесіодъ въ „Дѣлахъ и Дняхъ" (VIII в.). Въ этомъ первомъ опытѣ нравоученія Гесіодъ возвышается до сознанія объективной Правды, какъ всеобщаго божественнаго Закона, который осуществляется въ мірѣ самими богами. Если въ его Теогоніи мы видимъ собраніе миѳовъ, достойныхъ дикаря, чуждыхъ всякаго высшаго, духовнаго идеала, то въ „Дѣлахъ и Дняхъ" поэтъ говоритъ ἐσθλὰ νοέων—въ возвышенномъ сознаніи идеала—идеала Правды, и въ словахъ его слышится глубокое убѣжденіе. И это убѣжденіе въ немъ тѣмъ глубже и сильнѣе, что онъ сознаетъ его явное противорѣчіе съ дѣйствительностью, съ неправдой, господствующей въ человѣческомъ обществѣ.

Гесіодъ далекъ отъ оптимизма. Его поэзія отражаетъ смутныя времена борьбы и неустройства. Золотой вѣкъ лежитъ въ далекомъ прошломъ. Со-

зданные изъ золота, блаженные люди этой счастливой поры перешли отъ земной жизни къ еще высшей долѣ: они сдѣлались безсмертными демонами. Люди серебрянаго вѣка уступали имъ въ тѣлосложеніи и мудрости, но все же были блаженны, доколѣ Зевсъ не наказалъ ихъ за нечестіе. На смѣну имъ онъ сотворилъ изъ мѣди страшныхъ и воинственныхъ богатырей, которые погибли, истребляя другъ друга. За ними явился четвертый „божественный родъ" мужей, героевъ, благородныхъ и праведныхъ; но и этихъ „полубоговъ" истребила злая война и жестокая битва — однихъ подъ стѣнами Ѳивъ, другихъ у Трои. Наступилъ нынѣшній „желѣзный" вѣкъ, отягощенный трудами, печалями и тяжкими заботами. Раздоръ господствуетъ въ немъ, раздѣляя отцовъ и дѣтей, друзей, союзниковъ, братьевъ. Вѣрность никогда не вознаграждается: царствуютъ обманъ и насиліе, почетъ воздается обидчику и злодѣю. Стыдъ и Возмездіе въ своихъ свѣтлыхъ ризахъ покидаютъ людей и отъ земли возносятся на Олимпъ, къ сонму безсмертныхъ. Смертнымъ остается лишь скорбь и не будетъ помощи противъ зла. И однако, несмотря на все это, несмотря на прогрессивное ухудшеніе человѣческой доли, на превозмогающее господство зла и неправды, Гесіодъ непоколебимо вѣритъ, что правый путь есть вѣрнѣйшій и лучшій, что правда въ концѣ концовъ восторжествуетъ надъ преступной обидой (δίκη δ'ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα). Въ слезахъ, покрытая мракомъ, скитается гонимая Правда по городамъ и народамъ земли. Но она приноситъ бѣдствія тѣмъ, кто ее гонитъ; и наоборотъ, тѣмъ кто воздаетъ правый судъ гражданамъ и чужеземцамъ, тѣмъ она даетъ изобиліе и миръ, благоденствіе, удачу во всемъ:

Цѣлый городъ нерѣдко за мужа единаго страждетъ,
Если тотъ злое творитъ и замыселъ дерзкій питаетъ,
Имъ же съ небесъ посылаетъ Кроніонъ великія бѣды,
Голодъ и язву, и моръ народу на злую погибель,
Губитъ ихъ сильное войско, иль стѣну крушитъ городскую,
Или на морѣ суда ихъ караетъ онъ мстящей рукою...
Помните это цари, всегда этотъ судъ разумѣйте.
Близко въ срединѣ людей витаютъ незримые боги,
Зорко смотрятъ за тѣмъ, кто кривдой кого обижаетъ,
Мести боговъ не боясь, начинаетъ неправую тяжбу.
Тридцать тысячъ безсмертныхъ поставлено стражниковъ Зевсомъ
Надъ плодоносной землею, надъ смертными. Тяжбы людскія,
Злыя неправды дѣла, зорко они стерегутъ,
Мракомъ одѣтые, всюду незримы они проникаютъ.
Есть еще дѣва, рожденная Зевсомъ: славная Правда,
Въ чести великой она у боговъ, Олимпъ одержащихъ.
Если же кто оскорбитъ ее, кривдой надъ ней надругавшись,
Тотчасъ садится она близъ отца, Кроніона Дія,
Умъ беззаконныхъ людей обличая, доколь не отмстится.
Вотъ что храните цари и судъ вашъ содѣлайте правымъ.
Кривду забудьте во вѣкъ, пожиратели мзды незаконной.
Самъ себѣ дѣлаетъ зло, кто зло готовитъ другому,
Умыселъ злой всего злѣе тому, кто злое умыслилъ;
Зевсово око все видитъ и всѣ дѣла разумѣетъ,
Если захочетъ, увидитъ и то, безо всякой утайки,
Что за правда и судъ творится внутри государства.

Такимъ образомъ у Гесіода въ эпоху, когда греки еще управлялись и судились „царями“ (βασιλῆες), правда понимается, какъ божественный законъ, какъ всеобщая *истина* нравственнаго порядка, которая въ этомъ качествѣ признается богами и требуетъ признанія со стороны людей. Этого мало: она противополагается насилію и утверждается, какъ высшее благо человѣка и норма человѣческихъ отношеній, въ основаніи которыхъ должна лежать не *сила*, а *правда*.

Вотъ что, о Персій, запомни и въ сердце сложи себѣ крѣпко:
Слушайся Правды всегда и навѣки забудь о насильи.
Ибо таковъ тотъ законъ, который Кроніонъ далъ людямъ:
Рыбы и дикіе звѣри, пернатыя хищныя птицы
Пусть другъ друга ѣдятъ—вѣдь Правды они не имѣютъ,
Людямъ же правда дана, и она-то есть высшее благо.

Эта вѣра въ правду, въ вѣчный законъ (νόμος), данный людямъ и возвышающій ихъ надъ естественнымъ животнымъ состояніемъ всеобщей борьбы, является особенно знаменательной въ устахъ автора Теогоніи. И, однако, и здѣсь вмѣстѣ съ такою вѣрою, на ряду съ простыми мудрыми правилами и пословицами, исполненными здороваго и глубокаго нравственнаго чувства, мы находимъ множество примѣтъ, низменныхъ суевѣрій и обрядовыхъ предписаній, поражающихъ своею грубостью, мелочностью и совершеннымъ отсутствіемъ нравственнаго смысла, напр., предписанія о томъ, какъ слѣдуетъ мочиться, чтобы не оскорбить боговъ (744 сл.), какъ различать счастливые и несчастливые дни. Блаженъ и счастливъ тотъ, кто знаетъ все это и поступаетъ согласно этому, ходитъ непорочно передъ богами, „разумѣя знаменія птицъ и грѣховъ избѣгая“ (828).

Лирики.

Вѣра въ высшую правду, въ законъ, „въ немъ же богъ великій живетъ и не старится“ (Soph. Oed.), сохраняется въ греческой поэзіи. Религіозная вѣра требуетъ отъ своихъ боговъ правды и добра. Не прихоть и произволъ, а объективная нравственная мѣра должна опредѣлять дѣятельность боговъ въ управленіи міромъ. Эта нравственная идея—если угодно, нравственное требованіе—отражается и въ лирикѣ VII и VI в. Божественная правда непреложна: гдѣ есть кара, наказаніе, тамъ должна быть и вина. Зевсъ правитъ міромъ, онъ видитъ всѣ человѣческія дѣла, праведныя и злыя, самыя дѣла звѣрей не могутъ отъ него укрыться (Archl. fr., 79). Правда, лирика, поэзія субъективнаго чувства, служитъ отголоскомъ и другихъ настроеній: сознаніе тяжкой доли людской, глубины человѣческаго страданія, непрочности счастья, кратковременности и тлѣнности всего земного нерѣдко придаютъ ей глубоко-пессимистическій оттѣнокъ. Видимое торжество неправды, сознаніе человѣческой безпомощности передъ жестокимъ произволомъ судьбы, постоянно ставитъ человѣку тяжкій нравственный вопросъ, который рѣшается различно. Зевсъ не гнѣвается на отдѣльные поступки, но поздно ли или рано, когда накопятся беззаконія, гнѣвъ его настигаетъ виновнаго, какъ гроза. Такъ вѣруетъ Солонъ. Но такое рѣшеніе не всѣхъ удовлетворяетъ, и чѣмъ дальше идетъ время, тѣмъ болѣе пессимистичной становится оцѣнка человѣ-

ческой жизни (напр., у пѣвца любви—Мимнерма), тѣмъ глубже сомнѣнія, тѣмъ мучительнѣе вопросъ о смыслѣ человѣческаго существованія. Почему добрый и злой имѣютъ одинаковую участь? Почему глупость иногда приноситъ счастье, а разумное поведеніе несчастье? Почему сыны несутъ наказанье за вину отцевъ, а преступникъ остается безнаказаннымъ? такъ спрашиваетъ Θеогнисъ Мегарскій: „я не понимаю тебя, Зевсъ: вѣдь ты царствуешь надо всѣми и знаешь хорошо помыслъ и сердце каждаго". Онъ требуетъ къ отвѣту самого Зевса (*καὶ τοῦτ', ἀθανάτων βασιλεῦ, πῶς ἐστὶ δίκαιον*); Θеогнисъ же высказываетъ жестокое слово: „лучше всего совсѣмъ не родиться и свѣта солнца не видѣть; если же родился,—какъ можно скорѣе перейти черезъ двери Аида и лежать подъ могильной землею".

Мистеріи и мистицизмъ. Орфики [1]).

Если греческіе боги не удовлетворяли требованіямъ пробудившейся мысли и нравственнаго сознанія, то и религіозное чувство не могло на нихъ успокоиться. Вѣра не могла на нихъ положиться, признать въ нихъ *истинныхъ*, дѣйствительныхъ боговъ. Они очистились, очеловѣчились, приняли нравственныя черты, но все же остались демоническими и ограниченными существами. Процессъ одухотворенія, идеализаціи, преобразилъ ихъ, вознесъ ихъ надъ природой, сдѣлалъ ихъ *небожителями*, но вмѣстѣ съ тѣмъ отдалилъ ихъ отъ человѣка. Государственные боги, пользующіеся публичнымъ культомъ, имѣли религіозно-политическое значеніе, но отдѣльному лицу они давали слишкомъ мало. А между тѣмъ личность, по мѣрѣ своего развитія и освобожденія, предъявляетъ имъ новыя и повышенныя требованія. Естественно, что олимпійцы, отдалившіеся отъ человѣка, все менѣе удовлетворяютъ его духовной нуждѣ; не удовлетворяютъ ей и формы публичнаго культа. Зарождается исканіе иныхъ боговъ, болѣе близкихъ человѣку, иныхъ культовъ, дающихъ ему сознаніе болѣе интимнаго, личнаго общенія съ божествомъ. На ряду съ раціонализмомъ и параллельно съ нимъ возникаетъ и развивается *мистицизмъ*. Въ этомъ духовномъ движеніи сказывается какъ бы реакція противъ новыхъ очищенныхъ религіозныхъ формъ. Пробудившаяся религіозность ищетъ и находитъ себѣ удовлетвореніе либо въ старинныхъ деревенскихъ культахъ, сохранившихъ черты первобытной грубости, либо въ культахъ иноземнаго происхожденія, обряды которыхъ носили характеръ дикаго оргіастическаго изступленія, каковы были культы нѣкоторыхъ малоазіатскихъ божествъ и въ особенности Діониса — бога θракійскаго происхожденія. Въ сравненіи съ свѣтлыми олимпійцами эти боги представляются несравненно болѣе древними и дикими, и обряды ихъ культа указываютъ на ступень развитія гораздо болѣе раннюю, нежели та, о которой соотвѣтствуетъ Гомеровскій эпосъ. Но въ этомъ-то и заключалось ихъ обаяніе. Дикія ночныя пляски вакхантовъ, участниковъ оргій Діониса, ихъ изступленные крики, ихъ кровавыя жертвы, которыя растерзывались живьемъ, одуряющая музыка,

[1]) Eduard Meyer, Gesch. d. Alterthums, II, 449 — 460. Rohde, Psyche. O. Gruppe, Orpheus (въ Rosch. Lexicon).

опьяненіе (сначала брагой; впослѣдствіи только Діонисъ, пришедшій съ сѣвера, сдѣлался богомъ вина)—все это возбуждало „энтусіасмъ", давало непосредственное ощущеніе наитія, одержимости, общенія съ божествомъ. Эти оргіи были не обрядами, а *радѣніями* своего рода: участвовавшіе въ нихъ, переряженные въ звѣриныя шкуры, въ маскахъ, изображавшихъ лѣсныхъ духовъ, спутниковъ Діониса, предавались всевозможнымъ неистовствамъ, чтобы привести себя въ состояніе экстаза, чтобы *стать* вакхами, пріобщиться богу, его страсти, его жизни. И такое пріобщеніе обезпечивало человѣку всевозможныя блага въ земной жизни и блаженство за гробомъ. Вакхическое изступленіе было заразительно: оргіи, пляски Діониса распространялись съ силою какой-то религіозной эпидеміи. То было настоящее нашествіе Вакха, какимъ оно изображается въ преданіи: къ его хороводу присоединялись новыя и новыя толпы, увлеченныя силою бога, общимъ неистовствомъ. Богъ восторжествовалъ надъ своими врагами, которые не въ силахъ были ему противиться. Оргіи Діониса были введены повсемѣстно, и въ самомъ религіозномъ средоточіи Греціи, въ Дельфахъ, Діонисъ утвердился на ряду съ Аполлономъ. Правда, самая побѣда Діониса, доставившая ему мѣсто среди Олимпійцевъ, отняла у него его дикую силу, элленизировала и укротила его. Согласно преданію, офиціальное признаніе, введеніе оргій Діониса въ кругъ государственнаго богослуженія послужило къ исцѣленію отъ поголовнаго неистовства, которое Діонисъ наводилъ на своихъ противниковъ. И, повидимому, такъ оно было на самомъ дѣлѣ. Оргіи Діониса утратили постепенно свой первоначальный характеръ, и тотъ же свѣтлый геній грековъ, который очеловѣчилъ и одухотворилъ ихъ боговъ, претворилъ и эти оргіи силою искусства: въ Аттикѣ онѣ преобразовались въ *драму*, которая родилась изъ нихъ.

Елевсинскія таинства.

Иное происхожденіе имѣли отечественныя мистеріи, среди которыхъ самое выдающееся мѣсто занимаютъ *елевсинскія* таинства великихъ богинь—Деметры и Персефоны. Это старинныя сельскія празднества въ честь великой Матери-Земли и боговъ, живущихъ подъ землею,—празднества, долженствовавшія обезпечивать плодородіе, удачный сѣвъ и жатву. Многіе обряды такихъ празднествъ у самыхъ различныхъ народовъ древняго и новаго міра, у которыхъ они сохранились до сихъ поръ, представляютъ поразительныя сходства и связываются съ однородными представленіями, указывающими на общій источникъ; повидимому, они столь же древни, какъ само земледѣліе: они распространялись, усвоивались, развивались вмѣстѣ съ нимъ, видоизмѣняясь подъ вліяніемъ различныхъ условій. Соотвѣтственно смѣнѣ временъ года, періодическому умиранію и оживленію растительности, въ культахъ великой Матери чередуются радостные и печальные обряды, иногда—обряды погребальные и брачные, какъ, напр., въ Финикіи или Фригіи. Ежегодно изъ нѣдръ земли выходитъ прекрасное юное существо—юноша или дѣва, возлюбленный великой богини или ея чадо, и ежегодно это существо умираетъ, убивается какою-то враждебной силой, похищается въ преисподнюю. Богиня

оплакиваетъ его, предается посту, убивается по немъ въ безутѣшномъ горѣ, ищетъ его повсюду, иногда, какъ Иштаръ, спускается за нимъ въ подземное царство. Сжалившись надъ нею или испуганные наступившимъ безплодіемъ, боги возвращаютъ ей любимое существо, и ея вѣрные празднуютъ вмѣстѣ съ нею праздникъ воскресенія. Елевсинскія таинства несомнѣнно отражаютъ этотъ циклъ идей и въ своихъ священнодѣйствіяхъ изображаютъ драму великой богини, при чемъ, однако, эти священнодѣйствія осложнялись множествомъ разнообразныхъ обрядовъ, символовъ, жертвъ, такъ какъ культъ великой богини связывается съ культомъ всевозможныхъ мѣстныхъ боговъ, божковъ и героевъ, количество которыхъ непрерывно возрастало. Въ VI в.— повидимому, не ранѣе—самъ Діонисъ-Якхъ вступаетъ въ союзъ съ Елевсинскими богинями, входитъ въ Елевсинскій культъ.

Первоначально этотъ культъ былъ мѣстнымъ земледѣльческимъ праздникомъ, но, повидимому, онъ уже рано пріобрѣлъ большую популярность среди сосѣднихъ общинъ. Необычайная пышность и торжественность, какую онъ получаетъ со времени Пизистрата, лишь отчасти объясняетъ его всеобщую славу и сама нуждается въ объясненіи. Повидимому, первоначальная цѣль— благословеніе полей—отступаетъ на второй планъ: иначе праздникъ оставался бы только государственнымъ праздникомъ, и участіе въ немъ не было бы связано съ спеціальнымъ посвященіемъ и не представляло бы общаго религіознаго интереса помимо чисто мѣстнаго. Свое преимущественное значеніе елевсинскій культъ пріобрѣлъ главнымъ образомъ благодаря тому, что съ нимъ соединялись *обѣтованія загробнаго блаженства*. Уже въ началѣ VII в. въ гимнѣ въ честь Деметры, гдѣ еще нѣтъ слѣдовъ присутствія Діониса въ Елевсинѣ, посвященные, узрѣвшіе таинства, признаются блаженными, ибо неимѣющіе части въ нихъ не имѣютъ и равнаго съ ними жребія послѣ смерти, въ царствѣ Аида. Великія богини суть царицы земли и подземнаго міра. И вмѣстѣ онѣ близки къ человѣку, которому даютъ хлѣбъ и плоды земные. У нихъ онъ ищетъ надежды и утѣшенія въ жизни и смерти, скорбь которой онѣ испытали вмѣстѣ съ нимъ.

Елевсинскій культъ былъ первоначально принадлежностью мѣстной елевсинской аристократіи, которая сохранила свои преимущества и послѣ того, какъ произошло политическое присоединеніе Елевсина къ Аѳинамъ. Затѣмъ на ряду съ елевсинскими *Евмолпидами* становятся и аѳинскіе священнослужители изъ рода Кериковъ. Посредствомъ посвященія доступъ къ культу открывается всѣмъ аѳинянамъ, а затѣмъ и любому греку, не запятнавшему себя убійствомъ. Такимъ образомъ, возникаетъ своего рода *религіозное общество, отличное отъ гражданскаго*, особый духовный союзъ, принадлежность къ которому обусловливается не рожденіемъ, а *посвященіемъ* по личному желанію, по доброй волѣ каждаго. Та же особенность замѣчается и въ другихъ мистеріяхъ, развивающихся въ другихъ мѣстностяхъ Греціи изъ различныхъ старинныхъ замкнутыхъ культовъ или культовъ пришлыхъ. Въ созданіи такихъ новыхъ формъ религіознаго общенія сказывается новая духовная потребность, новая религіозность. Никакого *тайнаго ученія* ни въ вакхическихъ оргіяхъ, ни въ елевсинскихъ таинствахъ не преподавалось: были тайныя

дѣйствія, обряды, символы, жертвы, можетъ быть заклинанія, магическая сила которыхъ требовала строгаго соблюденія тайны. Но никакого богословскаго ученія не было и быть не могло: гнозисъ мистиковъ былъ практическимъ и сводился къ усвоенію тѣхъ или другихъ обрядовъ и формулъ, обезпечивающихъ человѣку высшую помощь и всякія блага въ этомъ мірѣ и за гробомъ. Тѣмъ не менѣе нельзя отрицать и того, что съ этими культами связываются опредѣленныя религіозныя идеи, не находившія достаточной опоры въ культѣ публичномъ. И если въ поэзіи грековъ мы находимъ попытку систематизаціи общегреческихъ религіозныхъ представленій, то среди членовъ опредѣленныхъ богослужебныхъ союзовъ легко могутъ возникать попытки систематизировать свои особенныя религіозныя представленія, не укладывающіяся въ общія схемы. Новое религіозное движеніе, усвояя старинныя формы или иноземные обряды, могло вызвать *потребность въ ученіи, представляющемъ оправданіе и обоснованіе* означенныхъ формъ и обрядовъ. Такого рода ученіе мы находимъ въ кружкахъ *орфиковъ*, повидимому, уже въ VI вѣкѣ, хотя начатки его, какъ и начатки самой секты, могутъ относиться и къ еще болѣе ранней эпохѣ.

Орфики.

Орфическая литература слагалась въ теченіе тысячелѣтняго періода, при чемъ съ самаго начала она была апокрифической и псевдонимной. Первыя поддѣлки, по свидѣтельству Геродота, относятся къ VI вѣку до Р. Хр., а позднѣйшія—ко временамъ христіанскимъ. Уже въ VI вѣкѣ вліяніе орфиковъ замѣтно на раннихъ греческихъ философахъ—Ферекидѣ, Ксенофанѣ, Пиѳагорѣ, Гераклитѣ и ихъ пріемникахъ. Ибикъ говоритъ о великой славѣ Орфея (ὀνομάκλυτον Ὀρφῆν, fr. 10), и при Пизистратидахъ группировался кружокъ орфиковъ, много потрудившійся какъ для организаціи орфическихъ таинствъ въ Аттикѣ, такъ и для развитія орфической литературы. Древнѣйшія произведенія ея могутъ быть относимы уже къ VI вѣку, а слѣды орфическихъ идей и вліяній указываютъ уже въ позднѣйшихъ частяхъ гомеровскаго эпоса. Въ VI вѣкѣ, повидимому, уже существовали теогонія и эсхатологія въ описаніи „хожденія Орфея въ Преисподнюю“, затѣмъ рядъ другихъ дидактическихъ поэмъ, гимновъ и оракуловъ Орфея и его ученика Мусея,—оракуловъ, которые уже тогда собирались въ особые сборники и множились подъ руками собирателей. Аѳины были главнымъ, но далеко не единственнымъ центромъ этого духовнаго и вмѣстѣ литературнаго движенія, и для характеристики культурной и умственной жизни Греціи той отдаленной эпохи чрезвычайно важно отмѣтить, что указанное движеніе развивалось одновременно въ нѣсколькихъ различныхъ мѣстностяхъ, между которыми существовалъ невидимый духовный обмѣнъ, поддерживались дѣятельныя сношенія. Въ числѣ орфиковъ близкихъ къ Пизистратидамъ преданіе указываетъ на ряду съ Ономакритомъ нѣкоего Зопира изъ Гераклеи (Ю. Италія) и нѣкоего Орфея изъ Кротона. Впослѣдствіи въ Кротонѣ мы находимъ мѣсто зарожденія *Пиѳагорейскаго союза*, религіозное ученіе котораго сливалось съ орфическимъ настолько, что между ними уже въ древности трудно было провести

границу. Далѣе, археологическія находки показываютъ, что орфическія вѣрованія держались близъ Кротона еще въ концѣ IV вѣка (орфическій гимнъ Деметрѣ на золотой табличкѣ, найденной въ Петеліи). Вліяніе орфическихъ вѣрованій сказывается не на однихъ пиѳагорейцахъ, но черезъ ихъ посредство и на элейской школѣ, и на Эмпедоклѣ.

Орфическая литература и орфическое богословіе суть, повидимому, продукты цѣлой эпохи и служатъ удовлетворенію новой потребности въ религіозномъ гнозисѣ или откровеніи. Древнимъ носителемъ, пророкомъ такого откровенія является миѳическій пѣвецъ Орфей, а предметомъ откровенія служитъ вопросъ о Божествѣ въ его отношеніи къ міру и человѣческой душѣ, о судьбѣ этой души, о средствахъ ея спасенія, искупленія и о пути ея къ Божеству. Орфическая теогонія представляетъ значительное сходство съ теогоніей Гесіода, являясь какъ бы ея развитіемъ, но это уже не простое родословіе боговъ, объединяющее внѣшнимъ образомъ различныя преданія и божественные образы, чтимые въ отдѣльныхъ мѣстныхъ культахъ. Это своего рода богословская система, въ основаніи которой лежитъ представленіе о единомъ и всеобъемлющемъ божественномъ началѣ, поглощающемъ въ себѣ различныя божества — греческія, ѳракійскія, фригійскія, новыя и старыя, мужскія и женскія, — представленіе, несомнѣнно получающее пантеистическій характеръ.

Орфическая теогонія дошла до насъ въ нѣсколькихъ редакціяхъ, какъ бы послѣдовательно удаляющихся отъ схемы Гесіода. Въ древнѣйшей редакціи, какъ и въ Иліадѣ, первой четою боговъ являются Океанъ и Теѳида. Та редакція, которая впослѣдствіи признавалась „обычной", возникла позже другихъ, но все же преданія, сохранившіяся въ ней, носятъ слѣды стариннаго происхожденія; основныя черты этой теогоніи сложились, можетъ быть, уже въ VI вѣкѣ [1]). Въ началѣ всего существовало Время (Хроносъ), Эѳиръ и безпредѣльный Хаосъ. Подъ Эѳиромъ разумѣлась свѣтлая небесная стихія, подъ Хаосомъ—темная, туманная бездна. Время образуетъ изъ нихъ серебряное яйцо, изъ котораго выходитъ двуполый змій, носящій множество именъ: Протогонъ, Эросъ, Эрикапей, Пріапъ, Мэтисъ, Фаэтонъ, Фанесъ. Отъ него происходитъ все: онъ рождаетъ Ночь, а отъ нея Небо и Землю; онъ создаетъ людей и животныхъ и сіяетъ въ солнцѣ на небесахъ. Родословіе боговъ приближается къ Гесіодову сказанію, съ той существенной разницею, что Зевсъ, по совѣту Ночи, побѣдивши Кроноса, поглощаетъ въ себя первороднаго Змія Фанеса, а съ нимъ и всю вселенную, чтобы затѣмъ вновь произвести изъ себя все существующее и всѣхъ боговъ. Все происходитъ отъ Зевса, и, слѣдовательно, онъ содержится во всемъ. Зевсъ содержитъ начало, середину и конецъ всего (Plat. Leg. IV, 715 E). „Зевсъ первый и послѣдній, Зевсъ глава, Зевсъ середина, изъ Зевса же все создано; Зевсъ основаніе земли и звѣзднаго неба, Зевсъ царь, Зевсъ родоначальникъ всего сущаго", онъ „сила огня", „корень моря", солнце и луна, дыханіе всего;

---

[1]) См. Gruppe, Griech. Mythol. (1902), 429 слѣд.; его же, Griech. Culten und Mythen (1887), 644, и статья объ Орфеѣ въ Миѳол. лексиконѣ Рошера.

въ его очахъ живутъ безсмертные боги и смертные люди — все, что было, и все, что будетъ.

Кроносъ, Гераклъ, Эросъ, Зевсъ, Діонисъ—это въ сущности лишь одно божество подъ различными именами и въ различныхъ формахъ, то соединяющее въ себѣ полноту своего естества, то раздробленное на части, какъ бы разлившееся въ природѣ, то вновь возвращающееся къ своему источнику, — мистическая идея, получившая выраженіе въ образѣ *главнаго божества орфиковъ, Діониса*, таинства котораго олицетворяютъ судьбу міра и человѣческой души.

Діонисъ Загревсъ произошелъ отъ сочетанія Зевса Змія съ Персефоной, владычицей загробнаго міра. Ревнивая Гера подослала титановъ, которые растерзали Діониса,—такъ объясняли неистовые кровавые обряды причастниковъ его культа (первоначально священная жертва, олицетворявшая бога, растерзывалась живьемъ). Аѳина принесла Зевсу сердце Загревса, который возродилъ растерзаннаго бога въ новомъ Діонисѣ, сынѣ Семелы, а титановъ поразилъ молніей. Изъ пепла титановъ и крови Діониса, которой они вкусили, произошелъ человѣческій родъ, имѣющій въ себѣ часть титаническаго, часть божественнаго естества. Отсюда вытекаетъ возможность очищенія, искупленія, которая состоитъ въ томъ, что божественныя части должны вернуться къ своему источнику,—мысль, которую мы находимъ впослѣдствіи у гностиковъ. У орфиковъ она является результатомъ богословской переработки старинныхъ представленій, связанныхъ съ жертвеннымъ ритуаломъ, — общій источникъ множества античныхъ теософскихъ ученій, напр., въ Индіи или въ парсизмѣ.

Въ связи съ религіей Діониса стоитъ орфическое вѣрованіе въ безсмертіе и душепереселеніе. Человѣческое тѣло—гробница (σῆμα) безсмертнаго духа, но смерть сама по себѣ еще не означаетъ освобожденія и искупленія; роковая необходимость заставляетъ душу вновь воплощаться въ томъ или другомъ животномъ или человѣческомъ тѣлѣ по истеченіи опредѣленнаго времени, въ продолженіе котораго она получаетъ воздаяніе за свои дѣла въ загробномъ царствѣ. Судьба души зависитъ отъ ея *дѣлъ* и опредѣляется судомъ надъ нею. Но Діонису и Персефонѣ дано освобождать души отъ рокового „колеса рожденія“ и избавлять ихъ отъ скорби (*κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος*). Въ ихъ таинствахъ—путь къ вѣчному блаженству и упоенію на трапезѣ боговъ.

Мистическое движеніе.

Богословское ученіе орфиковъ есть лишь теоретическое обоснованіе ихъ практической религіозно-мистической дѣятельности, тѣхъ таинствъ и очищеній, которыя они несутъ изъ города въ городъ, образуя общины или союзы вѣрующихъ. Подобно позднѣйшимъ гностикамъ, они приписываютъ себѣ знаніе особенныхъ заговоровъ, заклинаній, таинствъ, спасительныхъ какъ въ этой, такъ и въ загробной жизни, обладаніе особенными цѣлебными очистительными средствами, даръ гаданій и прорицаній. Они проповѣдуютъ воздержаніе отъ всякаго убійства, а слѣдовательно, и отъ мясной пищи (ἄψυχος βορά), въ связи съ ученіемъ о душепереселеніи, и совершаютъ особыя иску-

пительныя жертвы не только за живыхъ, но и за умершихъ (Plat. Resp. II, 364 E). Повсюду появляются бродячіе прорицатели, волхвы, знахари и кудесники, обладающіе знаніемъ тайныхъ жертвъ, очищеній, заклинаній. Они отвѣчаютъ новой возникшей религіозной потребности и вмѣстѣ служатъ ея пробужденію и распространенію. Орфики являются лишь наиболѣе замѣтнымъ и крупнымъ явленіемъ этого ранняго религіозно-мистическаго движенія. Но они не исчерпываютъ его собою: его начатки можно прослѣдить уже въ VII в., а можетъ быть и ранѣе, и на ряду съ орфиками преданіе сохранило память о другихъ древнихъ кудесникахъ и ясновидцахъ прошлаго, житія которыхъ стали рано достояніемъ легенды, а затѣмъ перерабатывались въ поэзіи и прозѣ въ теченіе вѣковъ. Таковы были Абарисъ, вдохновенный пророкъ и чудотворецъ, Аристей и Гермотимъ изъ Кладзоменъ, души которыхъ надолго разставались съ ихъ тѣлами; таковъ былъ ясновидящій пророкъ Эпименидъ Критскій, постникъ, аскетъ, получившій откровенія въ Идской пещерѣ Зевса и обладавшій даромъ чудеснаго экстаза и чудодѣйственныхъ очищеній; въ концѣ VII вѣка онъ совершилъ очистительное таинство во искупленіе Аѳинъ отъ убійства приверженцевъ Килона, а во второй половинѣ VI вѣка подъ его именемъ ходила особая теогонія, представляющая по своему содержанію разновидность орфическаго ученія: началами всего являются здѣсь Воздухъ и Ночь. Названные герои, кромѣ развѣ Эпименида, представляются, правда, столь же легендарными, какъ образы Орфея и Мусея. Не забудемъ однако, что житіе Пиѳагора, лица несомнѣнно историческаго, было въ неменьшей мѣрѣ украшено самыми фантастическими легендами: онъ также былъ пророкомъ новаго ученія о безсмертіи и душепереселеніи и основателемъ особой замкнутой секты, обладавшей своими таинствами и очищеніями. Не забудемъ также, что Эмпедоклъ, одинъ изъ эпигоновъ этого мистическаго движенія (V в.), приписывалъ самъ себѣ тѣ чудесныя способности и знаменія, которыми сага надѣляла его предшественниковъ. Въ настоящее время мы не можемъ, разумѣется, отдѣлить историческое зерно отъ его легендарной оболочки, но самый религіозный идеалъ, лежащій въ основаніи этихъ легендъ—идеалъ ясновидящаго волхва, подвижника, гностика, вѣдающаго тайны духовнаго загробнаго міра—несомнѣнно имѣетъ историческое значеніе.

Говорить о мистикахъ или волхвахъ VII и VI вѣковъ, какъ о религіозныхъ реформаторахъ, замышлявшихъ широкія преобразованія или нѣчто въ родѣ основанія особой церкви,—едва ли основательно. Они ничего не мѣняли въ существующихъ культахъ, а только дополняли ихъ новыми культами, таинствами и очищеніями. Ихъ откровенія, ихъ гнозисъ составляли ихъ личное преимущество или преимущество ихъ сектъ, которое они никогда не думали сдѣлать общимъ достояніемъ. Они не стремились къ широкому прозелитизму или публичной проповѣди; напротивъ, они хранили свои мнимыя или дѣйствительныя тайны. Замкнутые религіозно-мистическіе союзы могли играть иногда политическую роль, подобно масонскимъ ложамъ, какъ мы увидимъ это въ исторіи пиѳагорейскаго союза, или какъ это, *можетъ быть*, было при Пизистратидахъ. Но никакихъ замысловъ въ смыслѣ широкой религіозной реформы мы среди нихъ не видимъ, да и не можемъ предполагать

въ ту отдаленную эпоху. Насъ не должно удивлять поэтому, что въ концѣ концовъ мистическое движеніе быстро вырождается, и вмѣсто литературныхъ мистиковъ или теософовъ VI вѣка мы находимъ въ V и IV вѣкѣ бродячихъ „орфеотелестовъ" [1]), волхвовъ и прорицателей, эксплуатирующихъ народное суевѣріе.

И тѣмъ не менѣе, мистика VII и VI вѣковъ несомнѣнно внесла новый элементъ въ духовную жизнь грековъ, вызвала новые глубокіе нравственные запросы и идеалы, дала могущественный толчокъ развитію философской мысли. Съ самаго зарожденія греческой философіи мистическая струя не оскудѣваетъ въ ней: Анаксимандръ, Пиѳагоръ, Гераклитъ, Ксенофанъ, Парменидъ, Эмпедоклъ, позднѣйшіе пиѳагорейцы и наконецъ Платонъ — всѣ эти мыслители частью независимо другъ отъ друга, частью въ прямой зависимости отъ предшественниковъ перерабатываютъ основныя проблемы орфической мистики,—вопросы о природѣ божественнаго начала, о судьбѣ міра и конечнаго духа въ его отношеніи къ божественному началу. На Платонѣ развитіе греческаго мистицизма не кончается; онъ постепенно усиливается и растетъ и подъ конецъ придаетъ философіи характеръ религіознаго ученія, приводя къ требованію *религіозной реформы*.

Древнѣйшая мистическая литература, насколько мы можемъ судить о ней, находится подъ сильнымъ вліяніемъ орфическихъ идей. Помимо Эпименида, это слѣдуетъ сказать о теогоніи *Ферекида* (VI в.), которая замѣчательна тѣмъ, что въ началѣ всего вмѣсто стихійныхъ силъ ставится *Зевсъ*, т.-е. верховное божество, на ряду съ которымъ, правда, онъ помѣщаетъ *Землю*, Кроносъ или Хроносъ (повидимому, подъ этимъ именемъ олицетворялось небо). Остальныя подробности этой теогоніи слишкомъ фантастичны, чтобы на нихъ останавливаться.

ГЛАВА III.

Ранняя іонійская физика.

Ѳалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ.

Іонійская культура.

Греческая философія зарождается среди іонійскихъ колоній, что объясняется ихъ культурнымъ расцвѣтомъ, развитіемъ искусствъ и промышленности, а также оживленными сношеніями съ другими культурными народами.

Греческая культура имѣетъ несравненно болѣе глубокіе корни, чѣмъ это предполагалось еще недавно, и развитіе ея до зарожденія философіи обнимаетъ болѣе нежели тысячелѣтній періодъ. Какъ показали новѣйшія открытія, въ Критѣ въ особенности, она процвѣтала уже въ микенскую эпоху, въ

---

[1]) См. мое разсужденіе о діалогѣ Платона Евтифронъ во II томѣ Твореній Платона (1903).

глубинѣ II тысячелѣтія, и уже тогда, задолго до проникновенія финикійскаго алфавита, обладала письменностью. Высокое развитіе техники и самобытнаго искусства и тогда предполагало несомнѣнное усвоеніе пріобрѣтеній болѣе древнихъ культуръ, изобрѣтеній, орудій, техническихъ знаній, отчасти даже религіозныхъ представленій и формъ. Вліяніе Египта было весьма значительно, и несомнѣнны заимствованія изъ Ассиро-Вавилоніи, хотя бы и косвенныя. Но уже въ микенскую эпоху проявляется самобытный творческій геній грековъ, перерабатывающій, претворяющій заимствованное. Нѣкоторыя отрасли художественной промышленности достигаютъ такого высокаго совершенства, что не только служатъ развитію значительнаго экспорта, но создаютъ образцы, которымъ подражаютъ въ Египтѣ (микенскія вазы и клинки въ XV в.). Къ микенскому вѣку пріурочивается и колонизація малоазіатскаго побережья и острововъ: позднѣйшая іонійская культура является непосредственнымъ продолженіемъ или, точнѣе, возрожденіемъ древнѣйшей греческой культуры, въ которой она имѣетъ свои корни.

Послѣ историческихъ катастрофъ, вызвавшихъ полное исчезновеніе „микенской“ культуры въ европейской Греціи, наступаетъ періодъ смутъ и упадка. Искусство гибнетъ, художественная промышленность вырождается, самая техника теряется, и потомъ, когда наступаетъ возрожденіе, вновь приходится начинать сначала, искать ощупью или заимствовать у сосѣдей (напр., въ техникѣ рѣзьбы камней). Первая эпоха морского владычества грековъ кончается; самый географическій горизонтъ ихъ суживается, племенныя особенности, особенности говоровъ (напр., іонійскаго нарѣчія) рѣзко дифференцируются. Растетъ морское владычество финикіянъ.

Возрожденіе морского владычества и торговли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и культурное возрожденіе начинается на востокѣ Греціи, преимущественно въ Іоніи. Здѣсь хранились преданія микенскаго вѣка, его эпосъ, послужившій основой великихъ гомеровскихъ поэмъ; здѣсь удержался всего долѣе старый микенскій стиль въ художественной промышленности. Здѣсь не прерывалось и плодотворное соприкосновеніе съ восточными культурами, а благопріятныя географическія и политическія условія способствовали росту іонійскихъ городовъ—росту населенія и приливу богатствъ.

Сношенія съ Египтомъ никогда не порывались. Египетскіе фараоны, отражавшіе набѣги грековъ и другихъ островитянъ въ микенскія времена и вербовавшіе среди нихъ наемныя войска, продолжали окружать себя греческими наемниками и впослѣдствіи. Псамметихъ I отдаетъ открытое предпочтеніе греческимъ войскамъ, а фараонъ Амазисъ, возвысившійся на престолъ благодаря національному движенію противъ иноземцевъ, самъ женатъ на гречанкѣ, вопрошаетъ дельфійскій оракулъ (548) и посылаетъ золото на возобновленіе сгорѣвшаго дельфійскаго храма.

Вмѣстѣ съ наемниками непрерывно возрастаетъ наплывъ купцовъ. Въ VII в. іонійцы основываютъ Кирену, могущественную колонію на ливійскомъ побережьѣ, и наполняютъ нильскую дельту своими факторіями и поселеніями, настолько, что возникаетъ цѣлая каста переводчиковъ для облегченія сношеній между ними и кореннымъ населеніемъ. При Амазисѣ на западномъ

рукавѣ Нила, недалеко отъ Саиса, резиденціи Фараона, возникаетъ могущественный торговый центръ, Навкратія, гдѣ сосредоточивается вся внѣшняя торговля, точнѣе, весь ввозъ Египта. Навкратія была чисто греческимъ городомъ, пользовавшимся вполнѣ автономнымъ самоуправленіемъ. Археологическія находки свидѣтельствуютъ о томъ, что самая утварь была греческой. Всевозможныя греческія племена и государства, — эгинеты, самосцы, доряне изъ Родоса и Книда, іонійцы изъ Хіоса, Теоса, Фокеи—имѣли здѣсь своихъ многочисленныхъ представителей. Господствующее положеніе занимали милесійцы, утвердившіеся въ Египтѣ еще со временъ Псамметиха. Впослѣдствіи имъ приписывалось и самое основаніе Навкратіи.

При такихъ условіяхъ нѣтъ ничего невѣроятнаго въ преданіяхъ о томъ, что древнѣйшіе іонійскіе философы, какъ Ѳалесъ или Пиѳагоръ, посѣщали Египетъ. Въ древности эта страна нерѣдко считалась колыбелью наукъ, математики въ особенности. Новѣйшія изслѣдованія показали однако, что научное развитіе Египта было весьма невысоко, и греческіе философы едва ли многому могли тамъ научиться. Судя по памятникамъ, египетская геометрія до самаго поздняго времени не возвышалась надъ чисто эмпирическими пріемами приблизительнаго вычисленія, необходимаго въ цѣляхъ практическихъ,— межеванія или архитектуры. Можно быть вполнѣ увѣреннымъ, что въ дедуктивной геометріи греки ничему не могли научиться у египтянъ, и если Ѳалесъ дѣйствительно былъ первымъ греческимъ математикомъ, то скорѣе египтяне могли бы отъ него научиться, какъ утверждаетъ преданіе.

Иноземныя сношенія іонійцевъ не ограничивались Египтомъ. Въ концѣ VII в. милетскому тиранну Ѳрасибулу удалось заключить союзъ съ лидійскимъ царемъ, который надолго обезпечилъ миръ Милету и способствовалъ могущественному развитію его колонизаціи въ припонтійскихъ странахъ. Греческое вліяніе въ Лидіи усиливается все болѣе и болѣе, въ особенности при Крезѣ, который въ преданіяхъ пятаго вѣка изображается любителемъ греческой мудрости и созываетъ къ двору своему знаменитыхъ греческихъ мудрецовъ, начиная съ Ѳалеса Милетскаго. То, что Геродотъ сообщаетъ объ этомъ, заслуживаетъ тѣмъ большаго вниманія, что источникомъ его служитъ Гекатей милетскій, который самъ былъ близокъ къ школѣ, основанной Ѳалесомъ. Греческая культура, греческіе боги, греческій языкъ проникаютъ въ Лидію, а черезъ посредство Лидіи грекамъ облегчаются сношенія съ другими народами Азіи, между прочимъ и съ Вавилономъ, съ которымъ Крезъ поддерживалъ дружественныя отношенія. Существуетъ мнѣніе, что элементарныя астрономическія познанія свои греки получили именно отъ вавилонянъ. Ихъ жрецы вели записи астрономическихъ и метеорологическихъ наблюденій, и результатомъ многовѣковаго накопленія такихъ наблюденій были извѣстныя эмпирическія познанія — относительно періодическаго, однообразнаго повторенія нѣкоторыхъ явленій, напримѣръ, затменій или годичнаго движенія солнца. Эти познанія, какъ предполагаютъ, и были заимствованы греками, хотя, быть можетъ, они получили ихъ и не прямо отъ вавилонянъ, а черезъ посредство египтянъ. Если вѣрить Діодору Сицилійскому, ѳиванскіе жрецы предсказывали затменія, подобно халдеямъ, священная наука которыхъ рано прони-

каетъ въ Египетъ, какъ это доказываютъ хотя бы важные фрагменты вавилонскаго космогоническаго эпоса, найденные въ Тель-эль-Амарнѣ, въ архивѣ фараоновъ XV вѣка.

Международныя сношенія грековъ, ихъ торговое судоходство оказали вліяніе на раннее развитіе ихъ науки не столько благодаря отдѣльнымъ эмпирическимъ знаніямъ, заимствованнымъ у другихъ народовъ, сколько благодаря общему расширенію географическаго горизонта грековъ, измѣненію ихъ прежнихъ миѳическихъ представленій. Первымъ шагомъ къ міровѣдѣнію послужило землевѣдѣніе. Фантастическая географія Гомера пала сама собою, когда Средиземное море стало извѣстнымъ до Гибралтара, когда средиземноморская торговля сосредоточилась въ рукахъ іонійцевъ. Тотъ крайній Западъ, гдѣ нѣкогда жили Киклопы и разныя фантастическія чудовища, былъ изслѣдованъ. Море, казавшееся нѣкогда безпредѣльнымъ, замкнулось въ опредѣленныя границы. Небо раздвинулось надъ землею, и дикое первобытное представленіе о томъ, что оно лежитъ на вершинахъ отечественныхъ горъ, на которыхъ обитаютъ небожители, было оставлено всѣми. Довѣріе къ миѳамъ пошатнулось, и общеніе съ множествомъ народовъ, знакомство съ ихъ разнообразными обычаями, нравами, религіями, установленіями показывало относительность, условность всѣхъ человѣческихъ преданій и вѣрованій и открывало путь свободному изслѣдованію и раціоналистической критикѣ. Они не подпадаютъ никакому иноземному вліянію, а наоборотъ, съ раннихъ поръ подчиняютъ другихъ своему культурному вліянію, какъ они дѣлаютъ это въ Лидіи. Въ ихъ культурѣ отъ начала, какъ бы въ зачаткѣ, таится та универсалистическая тенденція, которая развивается впослѣдствіи и даетъ этой культурѣ ея пребывающее міровое значеніе.

Расширенію географическаго горизонта грековъ соотвѣтствуетъ и внутреннее усложненіе общественной жизни. Мощное развитіе торговли, промышленности, накопленіе и перераспредѣленіе богатствъ, приливъ населенія къ торговымъ центрамъ и быстрый приростъ его — вызываютъ повсемѣстно глубокое соціальное и политическое броженіе, въ которомъ разлагаются старыя формы общественной жизни и возникаютъ новыя. Человѣческія отношенія не опредѣляются болѣе вѣковѣчнымъ обычаемъ и не укладываются въ старыя традиціонныя рамки; нужно новое „устройство" общества, нужно положительное *законодательство*, дающее ему прочный строй, согласующее разнородные интересы. И вотъ среди множества искусствъ, обусловливающихъ общій культурный подъемъ, возникаетъ высшее „царственное" или политическое искусство (βασιλική τέχνη), которымъ прославились первые греческіе „мудрецы"-законодатели, какъ Солонъ, Питтакъ Митиленскій, Періандръ Коринѳскій, Хилонъ Спартанскій, Біасъ Пріенскій и другіе—тѣ „семь мудрецовъ", во главѣ которыхъ неизмѣнно помѣщается Ѳалесъ Милетскій, родоначальникъ греческой философіи, основатель такъ называемой „милетской школы", — если только здѣсь можно говорить о дѣйствительной школѣ въ позднѣйшемъ смыслѣ, т.-е. объ организованномъ философскомъ союзѣ. Политическую роль играютъ впослѣдствіи и другія философскія школы,—таковъ,

какъ мы увидимъ, пиѳагорейскій союзъ, къ которому примыкали и элейскіе философы.

Вслѣдъ за поэзіей Гомера, которая является завершеніемъ многовѣковаго развитія греческаго эпоса, начинающагося отъ микенскихъ временъ, пышнымъ цвѣтомъ распускается іонійская и эолійская лирика, поэзія личнаго чувства, свидѣтельствующая о мощномъ развитіи личности. А вслѣдъ за лирической поэзіей пробуждается и творчество мысли, нравственное размышленіе, философское умозрѣніе и научное изслѣдованіе.

Ѳалесъ.

Точныхъ историческихъ свѣдѣній объ этомъ родоначальникѣ греческой мудрости у насъ немного. Современникъ Креза и Солона (род. приблиз. въ 625 г., умеръ въ половинѣ VI в.), онъ былъ не только первымъ греческимъ философомъ, но и первымъ греческимъ ученымъ, математикомъ и астрономомъ. И вмѣстѣ это былъ замѣчательный государственный человѣкъ, одинъ изъ академіи семи безсмертныхъ, имя котораго называли наряду съ именами величайшихъ законодателей Греціи. По свидѣтельству Геродота, источникомъ котораго служитъ Гекатей—повидимому, одинъ изъ приверженцевъ милетской школы — Ѳалесъ стремился устроить паніонійскій союзъ для защиты общегреческихъ интересовъ (1,170). Онъ участвовалъ въ походѣ Креза противъ Кира и помогалъ царю своими совѣтами. Евдемъ, ученикъ Аристотеля, написавшій исторію греческой астрономіи и математики, говоритъ, что свои математическія и астрономическія познанія Ѳалесъ пріобрѣлъ въ Египтѣ; главнѣйшимъ доказательствомъ этихъ познаній служитъ его знаменитое предсказаніе солнечнаго затменія, которое произошло 28 мая 585 года во время вышеупомянутаго похода Креза (Herod. I, 74). Свидѣтельство Геродота и здѣсь заслуживаетъ полнаго вниманія тѣмъ болѣе, что оно подтверждалось Ксенофаномъ, Гераклитомъ, Демокритомъ [1]). Затменіе 585 года является такимъ образомъ первой точной хронологической датой въ исторіи греческой науки: 28-е мая 585 года есть офиціальный день ея рожденія.

Какимъ образомъ Ѳалесъ могъ предсказать затменіе? Анаксимандръ и Гераклитъ еще не знали причины этого явленія, и если бы даже Ѳалесъ и угадалъ ее, онъ не могъ бы съ тѣми элементарными математическими познаніями, какими онъ обладалъ, вычислить наступленіе затменія. Очевидно, онъ руководствовался не научными выводами, а указанными уже эмпирическими познаніями относительно періодическаго наступленія затменій, повторяющихся по истеченіи опредѣленнаго времени. Эти познанія, являющіяся результатомъ многовѣковыхъ наблюденій, были, по свидѣтельству Евдема, вывезены Ѳалесомъ изъ Египта; предположить, что онъ заимствовалъ ихъ у халдеевъ, съ которыми іонійцы могли вступать въ сношенія черезъ посредство лидянъ,—не представляется правдоподобнымъ: предсказаніе Ѳалеса не являлось бы чѣмъ-либо новымъ и значительнымъ, если бы халдейская астрономія проникала въ

---

1) Diog. L. I, 23, который ссылается на Евдема.

Лидію прямыми путями. Наоборотъ, свидѣтельство о томъ, что Θалесъ обязанъ Египту нѣкоторыми изъ своихъ воззрѣній и познаній, находитъ косвенныя подтвержденія. Такъ, напр., его занимало объясненіе нильскихъ наводненій, и онъ высказывалъ мнѣніе, что эти наводненія вызываются тѣмъ сѣвернымъ вѣтромъ, который имъ предшествуетъ [Aetii Placita IV, 1,1 (Dox. 384 a 20)].

Діогенъ Лаэрцій приписываетъ Θалесу сочиненіе въ 200 стиховъ „о равноденствіяхъ и солнцестояніяхъ", а Θеофрастъ утверждаетъ, что Θалесъ оставилъ послѣ себя лишь одно сочиненіе, озаглавленное *ναυτική ἀστρολογία*— астрономическое руководство для моряковъ, которое, несомнѣнно, составляло потребность эпохи.

Къ сожалѣнію, мы ничего достовѣрнаго объ астрономіи и математикѣ Θалеса не знаемъ. Да и самая философія его дошла до насъ въ двухъ положеніяхъ—*все произошло изъ воды*, т.-е. начало всего есть вода, на которой плаваетъ земля, и *все полно боговъ*, все полно демоновъ и душъ. Такимъ образомъ, на ряду съ тѣмъ анимистическимъ, демонологическимъ міросозерцаніемъ, которое мы признали основою греческой религіи, мы находимъ первую попытку философскаго монизма: все сводится къ одному стихійному началу, къ одному „естеству" (φύσις). „Что касается древнѣйшихъ философовъ,— говоритъ Аристотель (Met. I, 3), — то большинство изъ нихъ признавало матеріальныя начала за единственныя начала всѣхъ вещей. То, изъ чего состоитъ все сущее, изъ чего оно происходитъ впервые и во что оно конечнымъ образомъ разрѣшается, что пребываетъ какъ неизмѣнная сущность въ измѣненіи своихъ состояній,—это они признаютъ элементарной основой (стихіей), это считаютъ началомъ всего существующаго. И поэтому они полагаютъ, что ничто не происходитъ и ничто не уничтожается, такъ какъ одно и то же естество пребываетъ вѣчно. Такъ, напр., относительно Сократа мы не скажемъ, что онъ становится вообще, когда онъ становится прекраснымъ или образованнымъ, или что онъ уничтожается, когда онъ утратитъ эти свойства,—ибо самъ Сократъ пребываетъ какъ подлежащее (субъектъ этихъ измѣненій); такъ точно и относительно всего прочаго (нельзя утверждать возникновенія или уничтоженія въ смыслѣ безусловномъ—ἁπλῶς). Но должно быть одно или нѣсколько естествъ, изъ которыхъ происходитъ все остальное, между тѣмъ какъ самое естество (т.-е. самая сущность) пребываетъ. Что же касается до количества и вида подобныхъ началъ, то не всѣ говорятъ одно и то же. Θалесъ, основатель такого рода философіи, признаетъ за начало воду (почему онъ утверждалъ и то, что земля держится на водѣ). *Вѣроятно* онъ пришелъ къ такому предположенію, видя, что пища всѣхъ существъ влажная, и что самая теплота возникаетъ изъ влаги и ею живетъ (а то, изъ чего все происходитъ, и есть начало всего). Это привело Θалеса къ его предположенію, а также и то обстоятельство, что сперма всѣхъ животныхъ имѣетъ влажную природу; вода же есть начало влажнаго естества. Иные полагаютъ, что и тѣ, которые жили въ глубокой древности, задолго до современнаго поколѣнія, и впервые предались богословію,—были того же мнѣнія о природѣ вещей. Ибо они изобразили Океанъ и Теθиду праотцами всего

происшедшаго и клятвой боговъ почитали воду—такъ называемыя стигійскія воды поэтовъ: то, чѣмъ клянутся, есть самое почитаемое, а наиболѣе почитаемое есть то, что всего старше. Существовало ли дѣйствительно такое первоначальное мнѣніе въ древности,—разобрать трудно; про Ѳалеса же сообщаютъ, что онъ высказывался о первой причинѣ въ такомъ смыслѣ".

Изъ этого свидѣтельства Аристотеля можно заключить, что непосредственнаго знакомства съ ученіемъ Ѳалеса онъ не имѣлъ и зналъ о немъ лишь по преданію. Въ этомъ преданіи достовѣрно лишь то, что Ѳалесъ признавалъ за начало всего воду, въ особенности же, что земля представлялась ему утверждающеюся на водѣ; что же касается до тѣхъ мотивовъ, которые, по мнѣнію Аристотеля, „вѣроятно" привели Ѳалеса къ его ученію, то они составляютъ его личное предположеніе [1]). „Земля стоитъ на водѣ"—вотъ представленіе весьма естественное у перваго греческаго географа: Анаксимандръ, ученикъ Ѳалеса, составившій первую географическую карту, изобразилъ поверхность земли, окруженную океаномъ. Но если земля плаваетъ на водѣ, то не естественно ли предположить, что она изъ нея выплыла? Если Египетъ есть „даръ Нила", который такъ занималъ нашего философа, то нельзя ли допустить, что и суша вообще есть отложеніе воды? Въ какомъ отношеніи стоитъ астрономія Ѳалеса къ его ученію о происхожденіи всѣхъ вещей изъ воды,—мы не знаемъ. Египтяне также признавали существованіе первобытной водной бездны, въ которой таились зачатки всѣхъ существъ. При появленіи солнца она раздѣлилась на двѣ части—верхнюю и нижнюю; изъ послѣдней образовался океанъ и рѣки, а первая, приподнятая надъ землею богомъ Шу, образовала „верхнія воды", по которымъ въ золотыхъ баркахъ плаваютъ свѣтила небесныя. Представленіе о первобытныхъ водахъ или безднѣ водной, впослѣдствіи раздѣленной на преисподнюю и горнія воды „надъ твердью небесной", встрѣчается также въ ассиро-вавилонской космогоніи, откуда оно мигрировало и къ другимъ народамъ (напр., евреямъ). У грековъ представленія о водѣ какъ источникѣ жизни и происхожденія тварей можно искать не только у Гомера и орфиковъ, но и въ очень древнихъ памятникахъ *микенской* эпохи: на нѣкоторыхъ микенскихъ вазахъ и урнахъ изображается зарожденіе или происхожденіе рыбъ, птицъ, насѣкомыхъ и четвероногихъ изъ водорослей, морскихъ растеній и среди ногъ колоссальныхъ спрутовъ [2]). Съ другой стороны, у поэтовъ эпохи Ѳалеса (Мимнерма и Стесихора) можно отыскать представленія о золотой чашѣ солнца, на которой оно переплываетъ по ночамъ океанъ, окружающій землю, направляясь съ запада къ востоку.

Но каково бы ни было происхожденіе философіи Ѳалеса, мы вынуждены отказаться отъ попытки выяснить ея подробности. Мы знаемъ о ней такъ мало, что можно спросить себя, имѣемъ ли мы вообще какое-либо право

---

[1]) Ѳеофрастъ сопоставляетъ ученіе Ѳалеса съ ученіемъ Гиппона, натурфилософа V вѣка, который, повидимому, былъ врачемъ и интересовался физіологіей (Ср. Diels, Fr. § 26 4 и 11 слѣд.). Аристотель считаетъ мнѣнія Гиппона не заслуживающими особаго вниманія. Не ему ли принадлежатъ однако вышеприведенныя соображенія о пищѣ.

[2]) Perrot et Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité, v. VI, La Grèce primitive, l'art mycénien. Paris, 1894, стр. 924—932.

считать философомъ въ подлинномъ смыслѣ слова этого перваго изъ семи мудрецовъ? На этотъ вопросъ однако слѣдуетъ отвѣтить утвердительно. Философія Ѳалеса была первою попыткой цѣлостнаго міропониманія, первою попыткой опредѣлить безусловное начало всѣхъ вещей; и результатомъ этой попытки было ученіе о *единствѣ матеріи,* или, что еще важнѣе, о единствѣ „естества", единствѣ субстанціи, лежащей въ основѣ всего сущаго.

Анаксимандръ.

Немногимъ подробнѣе наши свѣдѣнія о философіи Анаксимандра, преемника Ѳалеса (прибл. 610—546). Мы говорили уже, что ему приписываютъ честь составленія первой географической карты, которою воспользовался лѣтъ тридцать спустя логографъ Гекатей, повидимому, самъ принадлежавшій къ милетской школѣ. Ему приписываютъ также изобрѣтеніе *гномона* (вертикальный стержень, прикрѣпленный къ горизонтальной плоскости), посредствомъ котораго опредѣляли дни равноденствій и солнцестояній, а также *полоса*—солнечныхъ часовъ. Эти часы отличались отъ позднѣйшихъ: вмѣсто плоской доски они представляли вогнутую поверхность полушарія и служили не только опредѣленію часовъ дня, но и самыхъ дней года. По свидѣтельству Геродота однако и гномонъ, и полосъ были заимствованы отъ вавилонянъ и были извѣстны грекамъ помимо Анаксимандра. Важно было бы рѣшить вопросъ о достовѣрности другого свидѣтельства, которое мы находимъ у Діогена Лаэрція,—о томъ, будто Анаксимандръ построилъ первую астрономическую сферу [1]). Во всякомъ случаѣ онъ первый занялся космографіей и вмѣстѣ съ Ферекидомъ является древнѣйшимъ греческимъ прозаикомъ и первымъ философскимъ писателемъ, изложившимъ свою систему въ особомъ сочиненіи, которое впрочемъ рано было утрачено.

Анаксимандръ первой возвысился до идеи безконечнаго множества міровъ и пытался дать научное объясненіе видимаго движенія неба. Земля не являлась ему въ видѣ острова, выплывавшаго изъ бездвы водъ,—она обратилась въ метеоръ, окруженный безпредѣльнымъ міровымъ пространствомъ. „Безпредѣльное" (ἄπειρον)—такъ называетъ Анаксимандръ то физическое начало, ту стихію, или „естество", изъ котораго все возникаетъ и въ которое все разрѣшается въ процессѣ вѣчнаго движенія. „Онъ говоритъ, что это начало не есть ни вода, ни какая-либо другая изъ такъ называемыхъ стихій, но нѣкоторое другое безпредѣльное естество (φύσις), изъ котораго возникаютъ всѣ небеса и заключающіеся въ нихъ міры". О природѣ этого начала существовало не мало споровъ, вызванныхъ кажущимся разногласіемъ нашихъ источниковъ. Нѣкоторые видѣли въ „безпредѣльномъ" Анаксимандра простую „смѣсь" (μῖγμα), изъ которой выдѣляются различныя стихіи, но въ такомъ случаѣ оно не было бы единымъ стихійнымъ началомъ, а являлось бы соединеніемъ *многихъ* элементовъ. Другіе принимали „безпредѣльное" за „неопредѣленную" или „безкачественную матерію" Платона или Аристотеля, какъ будто

---

[1]) См. Tannery, 83.

физикъ шестого вѣка зналъ такія страшныя слова и могъ останавливаться на такихъ отвлеченностяхъ, которыя получили смыслъ для греческихъ метафизиковъ два столѣтія послѣ него. Правда, „безпредѣльное“ Анаксимандра не есть ни вода, ни огонь, ни воздухъ; но, по единогласному свидѣтельству древнихъ, оно есть стихійное, вещественное начало. Какое именно? Это нуждается въ разъясненіи.

Аристотель характеризуетъ „безпредѣльное“ Анаксимандра то какъ начало, отличное отъ возникающихъ изъ него стихій воздуха, воды и огня; то — какъ начало *среднее* между ними, „легчайшее воздуха и плотнѣйшее огня“ [1]). Не забудемъ однако, что въ эпоху Анаксимандра ученія о четырехъ стихіяхъ еще не существовало: оно появляется впервые у Эмпедокла. И какъ ни цѣнны замѣчанія Аристотеля, онъ преслѣдуетъ въ нихъ критическую цѣль, а не историческую задачу. *Для него*, съ его позднѣйшей точки зрѣнія, безпредѣльное не есть *ни одна* изъ позднѣйшихъ стихій и вмѣстѣ, по необходимости, является какъ нѣчто *среднее* между ними, разъ онѣ изъ него возникаютъ или, какъ мы увидимъ, „выдѣляются“ изъ него. Ключъ къ объясненію „безпредѣльнаго“ даютъ намъ физики, непосредственно слѣдовавшіе за Анаксимандромъ. Ученикъ его Анаксименъ призналъ „безпредѣльное“ воздухомъ, которымъ *дышитъ* міръ, и аналогичное представленіе, противъ котораго высказывался уже Ксенофанъ, встрѣчается и у Пиѳагора: пиѳагорейцы тоже признавали, что міръ дышитъ окружающимъ его „безпредѣльнымъ“. Но „безпредѣльное“ Анаксимандра не есть одинъ воздухъ или безконечное воздушное пространство: взглядъ на небо и его свѣтила указываетъ въ нихъ присутствіе свѣтлой, огненной стихіи — огня и „эѳира“.

Слово „воздухъ“, *ἀήρ*, означаетъ у древнихъ не то, что мы подъ этимъ разумѣемъ, а туманъ, болѣе или менѣе густой, который то является разлитымъ по всей землѣ синею дымкой и скрываетъ отъ насъ отдаленные предметы, то сгущается въ облака и тучи. „Воздуху“, какъ низшей туманной сферѣ, противополагается верхній чистый и свѣтлый слой — *эѳиръ* (*αἰθήρ*), который и можетъ разсматриваться какъ нѣчто „тончайшее воздуха и плотнѣйшее огня“ [2]). Но „безпредѣльное“ Анаксимандра не отожествляется и

---

[1]) Четыре раза Аристотель говоритъ о безпредѣльномъ, какъ о началѣ „среднемъ“ между огнемъ и воздухомъ (de gen. et corr. II, 1, 328 b 35; ib. 5, 332 a 21; Phys. 1, 4, 187 a 14; Met. 1, 7, 988 a 30); пять разъ оно является среднимъ между водою и воздухомъ (Met. 1. 8, 989 a 13; de gen. et corr. II, 5, 332 a 21; Phys. III, 4, 203 a 18; ib. 5, 205 a 27; de coelo III, 5, 303 b 12); однажды говорится о стихіи, промежуточной между огнемъ и водой (Phys. 1, 6, 189 b 1), но это, очевидно, относится къ воздуху. Проф. Каринскій (Безконечное Анаксимандра. Спб., 1890) пытается доказать, что къ Анаксимандру относятся только тѣ тексты, въ которыхъ безпредѣльное изображается среднимъ между огнемъ и воздухомъ.

[2]) Ср. у Гомера: высокая сосна, выросшая на Идѣ, δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν (Jl. XIV, 288). Воздухъ въ видѣ мрака, тумана, тучи см. Jl. III, 381 (ἐκάλυψε ἠέρι πολλῇ), V, 864 (οἵη ἐκ νεφέων ἐρεβεννὴ φαίνεται ἀήρ), XIV, 282 (ἠέρα ἑσσαμένω, одѣтые мракомъ); тоже въ Одиссеѣ, XI, 15 (киммерійцы, скрытые воздухомъ и тучей), или IX, 144 (сквозь густой „воздухъ“ не проникаетъ свѣтъ луны). Отсюда прилагательныя „воздуховидный“ — ἠεροειδής (ἀεροειδής) въ значеніи туманный, синеватый (напр., море) или „воздушный“, ἠερόεις, сумрачный, темный, напр., Тартаръ (Jl. VIII, 13) или ночная тьма, ζόφος (XV, 191; XXI, 56).

съ эѳиромъ, хотя, быть можетъ, оно всего ближе именно къ нему, какъ „всеобъемлющее“ начало, изъ котораго произошли „всѣ небеса“ и все, что въ нихъ заключается. Оно обнимаетъ въ себѣ и эѳиръ, и влажный густой воздухъ, и воду, которая выдѣляется изъ его облаковъ. Вотъ почему въ „безпредѣльномъ“ видѣли то „смѣсь“ элементовъ, то нѣчто „среднее“ между ними. Аристотель возражаетъ, что въ дѣйствительности такого „тѣла“ или такой особой стихіи, какъ „безпредѣльное“, мы нигдѣ не видимъ, не находимъ въ нашемъ чувственномъ опытѣ. Для Анаксимандра, напротивъ того, его „безпредѣльное“ несомнѣнно соединялось съ чувственнымъ представленіемъ „всеобъемлющаго“ пространства. Но это послѣднее не является ему абсолютною пустотою: онъ и его представляетъ себѣ тѣломъ, своего рода матеріей—то разрѣженной, то уплотненной; оно не отличается отъ того, что его наполняетъ. Пространство, наполненное воздухомъ и эѳиромъ, и есть протяженная космическая масса. „Ясно,—говоритъ Ѳеофрастъ,—что, наблюдая взаимное превращеніе четырехъ стихій другъ въ друга, онъ не счелъ возможнымъ признать за субстанцію какую-либо одну изъ нихъ, но призналъ за такую субстанцію нѣчто другое на ряду съ ними“. О „четырехъ стихіяхъ“ рѣчи еще не было во времена Анаксимандра, но тѣ превращенія вещества, которыя онъ наблюдалъ, заставили его признать общую субстанцію его, отличную отъ частныхъ формъ. Изъ воды поднимаются воздушныя испаренія, часть которыхъ разрѣжается въ эѳиръ, а другая сгущается въ облака и тучи, изъ которыхъ сверкаетъ молнія и падаетъ дождь.

Обсуждая понятіе безпредѣльнаго у раннихъ греческихъ философовъ, Аристотель говоритъ (Phys. III, 4,203 b): „всѣ они не безъ основанія принимаютъ его за начало... все либо имѣетъ начало, либо само есть начало, а у безпредѣльнаго начала нѣтъ,—въ противномъ случаѣ такое начало было бы его предѣломъ. Далѣе, какъ начало, оно не имѣетъ происхожденія и не уничтожается; все рожденное имѣетъ конецъ, а также есть конецъ всякому процессу разрушенія. Поэтому, согласно сказанному, оказывается, что у безпредѣльнаго начала нѣтъ, но что оно само служитъ началомъ всѣхъ вещей и *все объемлетъ и всѣмъ правитъ*, какъ это утверждаютъ тѣ, кто кромѣ безпредѣльнаго не предполагаетъ другихъ началъ... и это начало признается божествомъ (τὸ θεῖον), ибо оно *безсмертно и неразрушимо*, какъ говоритъ Анаксимандръ вмѣстѣ съ большинствомъ физіологовъ“.

Начало всѣхъ вещей, изъ котораго все происходитъ, въ которое все возвращается, „естество“ или „природа“ (φύσις), являющаяся *неизсякаемымъ* и постольку *безконечнымъ* источникомъ всякаго рожденія и происхожденія (ib.), не есть только матеріальное начало: оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ начало творческое, непосредственно живое. Матерія древнихъ физиковъ есть „живая матерія“, почему ученія ихъ и опредѣляются какъ *гилозоизмъ* (отъ hyle—матерія и zoé—жизнь)... Вѣчная жизнь, присущая этой первоматеріи, выражается въ *вѣчномъ движеніи,* которое Анаксимандръ приписываетъ ей „вмѣстѣ съ большинствомъ физіологовъ“. Такое движеніе не отожествляется у Анаксимандра съ видимымъ движеніемъ неба, какъ это предполагали нѣкоторые историки: особенностью нашего физика является ученіе о безконечномъ мно-

жествѣ небесъ, т.-е. о множествѣ міровъ, возникающихъ въ безконечномъ времени и пространствѣ, и это ученіе послѣдовательно согласуется съ его идеей „безпредѣльнаго".

Итакъ мы имѣемъ слѣдующія опредѣленія этого „перваго начала": оно безначально и безконечно во времени и пространствѣ; оно есть „всеобъемлющее" и вѣчное — „нестарѣющее" и „безсмертное"; оно „всѣмъ правитъ" и постольку можетъ разсматриваться какъ „божественное"; и тѣмъ не менѣе оно есть *тѣлесное* начало, одаренное *вѣчнымъ движеніемъ*.

Въ этой первооновѣ отъ вѣка совмѣщаются противоположныя свойства различныхъ стихій, и эти противоположности выдѣляются и обособляются изъ безпредѣльнаго въ самомъ процессѣ вѣчнаго движенія. Сперва выдѣляются противоположныя начала *холоднаго и теплаго*, т.-е. туманнаго „воздуха" и эѳира или огня; повидимому, міробразовательный процессъ сводится къ дѣйствію именно этихъ началъ, хотя подробности Анаксимандровой космогоніи намъ неизвѣстны. Холодный воздухъ, составляющій низшую атмосферу, окружается, какъ корою, огненною эѳирною сферой. Согрѣтый воздухъ приходитъ въ движеніе, образуетъ сильныя теченія (вѣтры), стремится вверхъ и разрываетъ окружающую кору на нѣсколько колецъ, при чемъ каждое изъ такихъ огненныхъ колецъ обволакивается, окружается массами темнаго (синяго) воздуха, приводящими ихъ въ вращательное движеніе. Въ этихъ воздушныхъ шинахъ, обивающихъ небесныя огненныя колеса, есть однако отдушины, круглыя отверстія, подобныя тѣмъ, какія бываютъ въ каучуковыхъ велосипедныхъ шинахъ; сквозь эти-то отверстія и виденъ свѣтъ звѣздъ, луны и солнца. Фазы луны и затменія объясняются періодической закупоркой такихъ отверстій. Выше всѣхъ помѣщается кольцо или кругъ солнца, затѣмъ кругъ луны, ниже всего—колеса неподвижныхъ звѣздъ. Всѣ эти круги или колеса приводятся въ движеніе воздушными теченіями и вращаются вокругъ земли по орбитамъ, наклоннымъ къ ея плоскости. Болѣе безпорядочное явленіе, хотя и аналогичное по своему характеру, представляетъ движеніе тучъ: это тоже массы сгустившагося воздуха, нерѣдко заключающія въ себѣ небесный огонь, который сверкаетъ изъ нихъ во время грозы, когда вѣтеръ съ громовымъ трескомъ разрываетъ ихъ.

Въ центрѣ міра находится окруженная воздухомъ земля. Она не падаетъ внизъ, а остается неподвижной, сохраняя свое равновѣсіе, именно вслѣдствіе своего центральнаго положенія. Она представлялась Анаксимандру въ видѣ цилиндра, высота котораго равняется одной трети основанія. Первоначально, она находилась въ жидкомъ состояніи, но мало-по-малу, подъ дѣйствіемъ солнечнаго тепла, она высыхала и отвердѣвала; часть влаги осталась и образовала море, а другая, испарившись въ воздухъ, образовала вѣтры и воздушныя теченія, вызывающія вращеніе солнца, луны и звѣздъ. Первоначальныя животныя, естественно, были водными животными, и человѣкъ былъ рыбообразнымъ существомъ, какимъ онъ является въ нѣкоторыхъ восточныхъ миѳахъ. Когда образовалась суша, наряду съ водяными животными появились и наземныя, образовавшіяся изъ первыхъ.

Разсматривая космогонію Анаксимандра, слѣдуетъ имѣть въ виду ука-

заніе Аристотеля, что если другіе физики объясняли происхожденіе различныхъ видовъ вещества посредствомъ сгущенія и разрѣженія основной стихіи, то Анаксимандръ признавалъ, что такія различія попросту выдѣляются, обособляются въ процессѣ движенія. Единство субстанціи остается неизмѣннымъ въ общемъ круговоротѣ стихій, въ вѣчной смѣнѣ рожденія и разрушенія. Остается неизмѣннымъ и міровой и порядокъ, ибо не только творческая сила безпредѣльнаго не убываетъ въ процессѣ постояннаго рожденія новыхъ и новыхъ образованій, но и тѣ частныя стихійныя начала, изъ которыхъ возникаютъ отдѣльныя вещи, пребываютъ въ силу основного закона, который Анаксимандръ формулируетъ слѣдующимъ образомъ въ единственномъ дошедшемъ отъ него фрагментѣ: „въ тѣ начала, изъ которыхъ (ἐξ ὧν) всѣ вещи имѣютъ свое происхожденіе, въ тѣ самыя онѣ и уничтожаются по необходимости, въ наказаніе и искупленіе, какое онѣ платятъ другъ другу за неправду, по опредѣленному порядку времени". Неправда есть обособленіе, взаимное противоположеніе, отдѣленіе; правда торжествуетъ въ уничтоженіи всего обособившагося. Отдѣльныя вещи возвращаются къ своимъ элементамъ. Но эти послѣдніе поглощаются безпредѣльнымъ, въ нѣдрахъ котораго рождаются и уничтожаются безчисленные міры.

Въ философіи Анаксимандра единая субстанція опредѣляется какъ „безпредѣльное": идея *безконечной субстанціи* формулируется въ первый разъ. Для философской мысли это было открытіемъ, но, какъ всѣ философскія открытія, эта идея была въ то же время проблемой. Точнѣе, она заключала цѣлую совокупность проблемъ. Какъ изъ единства субстанціи объяснить множество? Какъ изъ единой вѣчной субстанціи объяснить процессъ генезиса, измѣненія, уничтоженія, движенія? Какъ мыслить отношеніе безпредѣльной, единой субстанціи къ дѣйствительной природѣ?

Анаксименъ.

Послѣднимъ философомъ Милетской школы является Анаксименъ, согражданинъ и младшій современникъ Анаксимандра, коего онъ считается ученикомъ. На немъ ясно замѣтно вліяніе его предшественника и вмѣстѣ видно, какія затрудненія представляло понятіе „безпредѣльнаго" уже для ближайшихъ преемниковъ Анаксимандра. Въ 494 году Милетъ былъ взятъ, и, повидимому, милетская школа не пережила своего родного города.

Началомъ всего Анаксименъ, подобно своему учителю, считаетъ вѣчно живое и вѣчно движущееся начало, но въ отличіе отъ Анаксимандра, онъ опредѣляетъ его какъ *воздухъ*. Мы уже знаемъ, что это значитъ:—воздухъ есть „среднее" между землей и эѳиромъ небеснымъ, между водой и огнемъ; это—паръ или туманъ, то разрѣжающійся, дѣлающійся прозрачнымъ, свѣтлымъ, то сгущающійся въ тучи, въ дождь и росу. Чтобы отстоять единство субстанціи, единство стихіи и избѣжать явнаго противорѣчія между такимъ единствомъ и качественными различіями, „выдѣляющимися" изъ безпредѣльнаго, Анаксименъ сводитъ *качественныя* измѣненія вещества къ *количественному* измѣненію посредствомъ сгущенія, уплотненія (πύκνωσις) и разрѣженія,

утонченія (μάνωσις, ἀραίωσις) первоначальной стихіи. Разрѣжаясь, воздухъ становится огнемъ, а сгущаясь, „сбиваясь", образуетъ вѣтеръ, облака, воду (жидкій воздухъ), землю, камни. Разъ мы признаемъ единство стихіи, всѣ виды вещества суть лишь ея видоизмѣненія (ἑτεροιώσεις). Иначе вмѣсто единой матеріи придется вмѣстѣ съ позднѣйшими физиками допустить первичную смѣсь множества различныхъ элементовъ.

„Воздухъ" изъ всѣхъ стихій наиболѣе подходитъ къ опредѣленіямъ Анаксимандра: всеобъемлющій, вѣчно движущійся, постоянно переходящій отъ видимаго къ невидимому и обратно, онъ является живою стихіей по преимуществу; у самого Анаксимандра именно воздухъ своимъ теченіемъ движетъ небо, луну и солнце. Онъ есть *первый двигатель* вселенной, *начало движенія*. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ представлялся не только тѣлесною, но и душевной субстанціей въ согласіи съ тѣми представленіями о душѣ или духѣ, какія существовали въ раннія времена. Душа — паръ, душа — духъ, дыханіе, воздушное тѣло; воздухъ, вдыхаемый нами, служитъ основой жизни и движенія. И „подобно тому какъ душа, будучи воздухомъ, держитъ насъ, такъ дыханіе и воздухъ объемлютъ весь міръ" (Fr. 2). Міръ дышитъ и живетъ подобно намъ.

Сгущенный, „сбитый" воздухъ образуетъ землю — широкій плоскій дискъ, носящійся въ воздухѣ. Такимъ же образомъ поддерживаются имъ и прочія небесныя тѣла, которыя дышатъ имъ. Влажныя испаренія, поднимающіяся отъ земли, разрѣжаются, воспламеняются и, окружаемыя воздухомъ, образуютъ небесныя тѣла, плоскія подобно землѣ и подобно листьямъ носящіяся въ воздухѣ боковымъ движеніемъ. Таковы планеты; неподвижныя звѣзды прикрѣплены какъ гвозди къ хрустальному своду небесъ. Есть и не огненныя, темныя небесныя тѣла, подобныя землѣ—повидимому ихъ присутствіемъ Анаксименъ объяснялъ затмѣнія, какъ то дѣлалъ впослѣдствіи Анаксагоръ. Небесныя тѣла не заходятъ подъ землю: вмѣстѣ съ небомъ они вращаются, подобно жернову, по горизонтальной плоскости и если солнце скрывается отъ насъ, то это лишь потому, что оно отдаляется отъ насъ: на югѣ оно всего ближе къ намъ, на западѣ оно все дальше и дальше и въ своемъ поворотѣ отъ запада къ востоку прячется за высоты, помѣщающіяся на сѣверѣ земли. Такимъ образомъ, если Анаксимандръ считалъ орбиты небесныхъ тѣлъ наклонными къ землѣ, то Анаксимену самая земля являлась наклонною плоскостью по отношенію къ оси небесной.

Идея древнихъ іонійцевъ не умирала и послѣ того, какъ философія перешла къ болѣе зрѣлымъ формамъ. Съ представленіемъ стихійной основы сущаго въ качествѣ абсолютнаго начала, мы встрѣчаемся и въ V столѣтіи. Гиппонъ считалъ основной стихіей мірозданія воду, или, вѣрнѣе, влажное (τὸ ὑγρόν). Идей, слѣдуя Анаксимену, признавалъ началомъ воздухъ, точно такъ же какъ и Діогенъ Аполлонійскій, жившій во 2-ой половинѣ V вѣка, наиболѣе извѣстный изъ философовъ этого направленія. Онъ боролся съ другими философскими ученіями, признававшими основной дуализмъ матеріи и

духа, стараясь доказать единство основной стихіи, „какъ первой причины и сущности міра“.

Впослѣдствіи стоики возвращаются къ той же идеѣ единаго абсолютнаго начала и употребляютъ для доказательства существованія его и происхожденія изъ него всего видимаго міра тѣ же аргументы, что и Діогенъ Аполлонійскій.

Изъ философіи Анаксимандра, изъ его представленія объ неопредѣленномъ абсолютномъ, исторически развились и всѣ другія философскія ученія грековъ.

Анаксимандръ признавалъ стихійную первооснову за начало всего; она едина, безпредѣльна, всеобъемлюща, неизмѣнна; измѣняются, происходятъ и уничтожаются лишь индивидуальныя, конечныя вещи. Но является вопросъ, какъ согласовать неизмѣняемость вѣчной первоосновы съ вѣчнымъ движеніемъ, съ вѣчной измѣняемостью вещей? Есть коренное противорѣчіе между покоемъ и движеніемъ, измѣняемостью и неизмѣнностью, конечнымъ и безконечнымъ. Чтобы разрѣшить его, греческая мысль породила нѣсколько различныхъ школъ, которыя въ своихъ результатахъ пришли къ новымъ и различнымъ концепціямъ.

Элейская школа, основателемъ которой былъ Ксенофанъ, одинъ изъ учениковъ Анаксимандра, учила, что истинно существуетъ только единая, неизмѣнная, божественная сущность міра; все многое, движущееся, происходящее—ложно, призрачно, не существуетъ на самомъ дѣлѣ, а только является, ибо оно необъяснимо изъ абсолютной, неизмѣнной первоосновы; въ ней одной, въ единомъ вѣчномъ тожествѣ бытія—вся истина.

Гераклитъ, наоборотъ, утверждалъ, что вся суть истины—въ вѣчномъ пламени жизни, въ вѣчно-живомъ процессѣ обособленія противоположностей. Жизнь есть процессъ, происхожденіе, движеніе, измѣненіе; и причина міра, полнота бытія есть жизнь, которая постоянно переходитъ въ новыя и новыя формы въ своемъ вѣчномъ творческомъ теченіи. Все течетъ и ни въ чемъ нѣтъ постоянства; стихійная первооснова рождаетъ всѣ вещи, чтобы поглощать ихъ въ себя, и поглощаетъ ихъ, чтобы вновь ихъ произвести.

Наконецъ, Пиѳагорейская школа учила, что истина заключается въ гармоническомъ сочетаніи противоположныхъ, исключающихъ другъ друга началъ. Въ безпредѣльномъ Анаксимандра отъ вѣка господствуетъ безразличіе противоположностей, а у Пиѳагорейцевъ истина заключается въ той гармоніи, которая отъ вѣка примиряетъ эти противоположности. Истина—въ гармоніи, въ такомъ положительномъ единствѣ, которое заключаетъ и примиряетъ въ себѣ множество. Изъ одного безпредѣльнаго, разсуждаютъ пиѳагорейцы, нельзя объяснить никакихъ опредѣленныхъ вещей или величинъ. На ряду съ безпредѣльнымъ началомъ надо признать *начало предѣла*.

Такимъ образомъ одна и та же смутная идея абсолютнаго начала побуждала мыслителей къ различнымъ философскимъ построеніямъ; мы встрѣчаемъ три опредѣленія абсолютнаго: 1) вѣчное неизмѣнное бытіе, 2) вѣчный процессъ жизни 3) гармонія, или мѣра—единство во множествѣ и множество въ единствѣ. Каждый видѣлъ истину лишь въ своемъ ученіи и не замѣчалъ

ся въ другихъ. А между тѣмъ всѣ три концепціи были логически необходимы и истинны, неизбѣжны въ своемъ родѣ. Отсюда возникалъ рядъ новыхъ задачъ, которыми опредѣляется дальнѣйшій ходъ греческой мысли.

ГЛАВА IV.

Пиѳагоръ и пиѳагорейцы.

Источники.

Личность Пиѳагора, религіознаго реформатора и одного изъ величайшихъ философовъ Греціи, была уже въ V вѣкѣ окружена легендой, и точныя свѣдѣнія объ его жизни, ученіи и ранней судьбѣ основаннаго имъ союза крайне скудны. Онъ жилъ въ VI в. до Р. Х., а біографіи Діогена Лаэрція, Порфирія и Ямблиха составлены въ III и IV в. послѣ Р. Х.; самые источники, на основаніи которыхъ онѣ написаны, въ лучшемъ случаѣ не восходятъ ранѣе IV в. до Р. Х.

Пиѳагорейская философія—или, точнѣе, совокупность ученій, носившихъ это названіе—тянется съ VI в. до Р. Х., вплоть до неоплатонизма, въ которомъ она растворяется въ III в. нашей эры. Неудивительно, что она измѣняла свое первоначальное значеніе въ теченіе столь долгихъ вѣковъ. Первые два вѣка приходятся на развитіе старо-пиѳагорейской школы, при чемъ уже за этотъ періодъ въ ея средѣ намѣчаются значительныя разногласія или различія. Затѣмъ во второй половинѣ IV в. пиѳагорейское *ученіе* поглощается платонизмомъ, а самая школа продолжаетъ существовать лишь въ видѣ мистической секты или религіознаго союза, въ которомъ научная дѣятельность теряется—сохраняется лишь обрядность и суевѣрное постничество, надъ которымъ потѣшаются комики. Наконецъ, начиная съ II в., пиѳагорейство возрождается вновь, но это „новопиѳагорейство“ есть въ сущности совершенно новое ученіе, стремящееся примирить начала Платона, Аристотеля и стоиковъ въ сборной системѣ, которая выдается за подлинную философію Пиѳагора, вкладывается въ якобы древніе пиѳагорійскіе символы и развивается въ цѣлой литературѣ подложныхъ сочиненій, приписываемыхъ Пиѳагору и ближайшимъ его ученикамъ. Почти всѣ „пиѳагорейскія“ произведенія, дошедшія до насъ въ фрагментахъ или извѣстныя хотя бы по заглавіямъ, принадлежатъ именно къ этой апокрифической литературѣ. Таковы, напр., фрагменты изъ мнимаго сочиненія Архита, тарентскаго стратега, современника и друга Платона: „кухонный“ дорійскій языкъ этихъ фрагментовъ и ихъ Аристотелевская терминологія достаточно обличаютъ ихъ фабрикацію. Труднѣе высказаться относительно фрагментовъ, приписываемыхъ Филолаю, который якобы впервые составилъ письменное изложеніе Пиѳагоровой философіи: несмотря на сомнѣнія нѣкоторыхъ критиковъ, ихъ легче объяснить, допуская ихъ подлинность, нежели отвергая ее. Такимъ образомъ, разбираясь въ позднѣйшихъ свидѣтельствахъ или источникахъ, касающихся

пиѳагорейскаго ученія, мы должны тщательно различать позднѣйшія наслоенія новопиѳагорейства (со II в.) и платонизма. Большое значеніе имѣютъ для насъ свидѣтельства Платона, Спевсиппа (Diels, Fragmente, 245), Аристотеля и его ближайшихъ учениковъ, въ особенности Ѳеофраста, дошедшія до насъ черезъ посредство доксографовъ. Однако и эти свидѣтели не могли имѣть точныхъ свѣдѣній о началѣ ученія: они могли знать Филолая или Архита, которому Аристотель посвятилъ особое сочиненіе, но то, что Аристотель говоритъ о началѣ ученія (M. I, 5), показываетъ, что онъ и не претендуетъ знать, чему училъ самъ Пиѳагоръ, который, по преданію самой школы, не оставилъ письменнаго изложенія своего ученія. О степени различія и уклоненія въ области ученія мы можемъ судить на томъ основаніи, что такіе оригинальные и своеобразные мыслители, какъ Парменидъ и Эмпедоклъ, принадлежали къ пиѳагорейскому союзу: это не мѣшало имъ выступить каждому съ своимъ ученіемъ, которое никто не назоветъ пиѳагорейскимъ. Между тѣмъ они выступили съ своими сочиненіями во всякомъ случаѣ ранѣе Филолая, а ихъ сочиненія цѣнны и для исторіи ранняго пиѳагорейства, поскольку въ нихъ можно прослѣдить его вліянія.

Все это до крайности затрудняетъ задачу критика. Трудно даже отвести пиѳагорейцамъ подобающее мѣсто въ изложеніи исторіи философіи. Пиѳагоръ — полумиѳическій мудрецъ, современникъ Анаксимандра и Ферекида, Филолай—современникъ Сократа, Архитъ—другъ Платона. Иные отдѣляютъ Пиѳагора отъ пиѳагорейцевъ, причисляютъ его къ мистикамъ и видятъ въ немъ религіознаго учителя, близкаго къ орфикамъ и чуждаго научнаго духа, и помѣщаютъ пиѳагорейцевъ лишь *послѣ* другихъ до-сократовскихъ физиковъ. Но какъ отдѣлить ранніе элементы пиѳагорейства отъ болѣе позднихъ, въ особенности при томъ условіи, что и эти послѣдніе недостаточно выяснены? Все міросозерцаніе школы, поскольку мы можемъ составить себѣ понятіе о немъ, носитъ весьма архаическій характеръ и показываетъ слабую степень развитія абстракціи. И тѣмъ не менѣе оно проникнуто однимъ духомъ, и руководящія начала его ясны и опредѣленны, при всѣхъ тѣхъ частныхъ различіяхъ, какія Аристотель отмѣчаетъ среди пиѳагорейцевъ, ему современныхъ.

О математикѣ пиѳагорейцевъ мы также имѣемъ лишь фрагментарныя свѣдѣнія, дошедшія до насъ главнымъ образомъ черезъ посредство позднѣйшихъ греческихъ математиковъ, черпавшихъ изъ исторіи геометріи ученика Аристотеля Евдема. (См. *Таннери*, Hist. de la geometrie grecque и его же Ист. греч. науки; также Cantor, Vorles. über die Gesch. d. gr. Mathematik, 1894, и Hultsch, статью Arithmetik въ Энц. Pauly-Wissowa.)

Пиѳагоръ и его союзъ.

Пиѳагоръ, сынъ Мнесарха, уроженецъ острова Самоса, прославился уже среди современниковъ, какъ религіозный учитель, ученый и философъ, превосходившій всѣхъ своими познаніями. „*Многознаніе* уму не научаетъ,—говоритъ Гераклитъ,—иначе бы оно научило Гесіода и Пиѳагора, а также и Ксенофана и Гекатея“ (fr. 40); въ другомъ отрывкѣ онъ говоритъ, что „Пиѳа-

горъ болѣе всѣхъ подвизался въ учености и сочинилъ свою премудрость— многознаніе и злохудожество". Позднѣйшія преданія много говорятъ о путешествіяхъ Пиѳагора, но ничего достовѣрнаго о нихъ мы не знаемъ; болѣе остального вѣроятно еще его путешествіе въ Египетъ. То же слѣдуетъ сказать и относительно тѣхъ учителей, которыхъ ему приписывали: вѣроятно только его знакомство съ ученіемъ Анаксимандра, а можетъ быть и другихъ представителей Милетской школы; возможно также, что онъ былъ знакомъ съ ученіемъ Ферекида, хотя намъ и неясно, чему онъ могъ научиться изъ его миѳологической космогоніи. Приблизительно около 530 г. Пиѳагоръ переселился въ Кротонъ, важный культурный центръ Великой Греціи (Ю. Италіи), гдѣ онъ основалъ союзъ, носившій его имя. Пиѳагорейскія мистеріи уже въ древности сближались съ орфическими—настолько, что уже Геродотъ не различалъ между ними (II, 81); какъ уже сказано, есть основаніе предполагать, что орфики частью заимствовали у пиѳагорейцевъ нѣкоторыя свои ученія, частью же могли и сами оказать на нихъ нѣкоторое вліяніе. Переселеніе Пиѳагора могло быть вызвано его связью съ мѣстными орфиками, или же тиранніей Поликрата, который не могъ допустить дѣятельности тайнаго общества, преслѣдующаго не только религіозныя, но и политическія цѣли, какимъ несомнѣнно былъ пиѳагорейскій союзъ. Политикой и религіей дѣятельность союза однако не ограничивалась: союзъ былъ философской школой, а Пиѳагоръ—одинъ изъ величайшихъ греческихъ мыслителей (Herod., IV, 95, ἑλλήνων οὐκ ἀσθενέστατος σοφιστῆς Πυθαγόρας), создатель научной геометріи, теоріи чиселъ, ученія о гармоніи и основатель оригинальнаго философскаго міросозерцанія, видѣвшій во вселенной царство математическихъ законовъ.

Въ Пиѳагорѣ видѣли то исключительно религіознаго реформатора, мистика или пророка, то моралиста и политическаго организатора, то исключительно ученаго и философа. Уже у древнихъ можно найти отголоски этихъ мнѣній, если разобраться въ различныхъ наслоеніяхъ преданій, вошедшихъ въ біографіи Ямвлиха, Порфирія и Діогена Лаэрція. Между тѣмъ оригинальность Пиѳагора сказывалась, повидимому, именно въ своеобразномъ соединеніи различныхъ сторонъ духовной дѣятельности, въ основаніи новаго особеннаго „образа жизни": его союзъ былъ въ одно и то же время церковью, философской школой и политической *гетеріей*, распространившейся далеко за предѣлы Кротона. По всѣмъ даннымъ, союзъ этотъ былъ довольно многолюднымъ, и члены его дѣятельно вмѣшивались въ политическую жизнь. Въ самомъ Кротонѣ еще при Пиѳагорѣ союзъ вызвалъ сильную оппозицію, во главѣ которой сталъ нѣкій демагогъ Килонъ. Пиѳагоръ былъ вынужденъ удалиться въ Метапонтъ, гдѣ и умеръ—неизвѣстно въ V или VI вѣкѣ. Послѣ его смерти политическая дѣятельность союза не прекращается. Парменидъ былъ политическимъ дѣятелемъ въ Элеѣ, ученикъ его Зенонъ палъ мученикомъ за свободу родного города, Эмпедоклъ Агригентскій былъ демагогомъ, борцомъ противъ тиранніи. Приблизительно во второй половинѣ V в. въ Ю. Италіи произошелъ разгромъ пиѳагорейскаго союза. Сторонники Килона подожгли домъ атлета Милона Кротонскаго, гдѣ были собраны пиѳагорейцы; изъ нихъ спаслись будто бы только двое—Архитъ и Лисисъ, бывшій впослѣдствіи въ Ѳивахъ

учителемъ Эпаминонда. Такъ какъ этотъ послѣднiй родился только приблиз. въ 420 году, то ясно, что разгромъ союза, о которомъ идетъ рѣчь, могъ произойти лишь во второй половинѣ V в. Изъ Кротона движенiе противъ союза быстро распространилось и по другимъ городамъ, захвативъ и Метапонтъ, что уже само по себѣ указываетъ на политическое значенiе союза, ставшаго жертвою настоящаго заговора. „Повсюду въ Великой Грецiи,—говоритъ Полибiй (II, 39),—собранiя пиѳагорейцевъ были сожжены, и такъ какъ, естественно, *такимъ образомъ погибли первые люди въ каждомъ городѣ*, то отсюда повсемѣстно произошли величайшiя потрясенiя государственнаго строя, и города переполнились убiйствомъ, усобицей и всяческой смутой". Остатки пиѳагорейцевъ разсѣялись; иные переселились въ Грецiю, какъ, напр., Лисисъ и Филолай, гостившiе въ Ѳивахъ въ концѣ V в. Смуты прекратились лишь при помощи посредничества посланцевъ изъ Ахеи,—Кротонъ былъ ахейскою колонiей. Пиѳагорейцы снова вернулись въ италiйскую родину и вновь достигли значительнаго влiянiя. Филолай будто бы былъ убитъ по подозрѣнiю въ заговорѣ съ цѣлью захватить власть.

Главнымъ центромъ уцѣлѣвшихъ пиѳагорейцевъ дѣлается Тарентъ, гдѣ въ началѣ IV в. прославился Архитъ, другъ Платона, знаменитый математикъ и физикъ, создатель научной механики и вмѣстѣ государственный человѣкъ, долгое время стоявшiй во главѣ родного города и бывшiй семь разъ стратегомъ. Пиѳагорейцы были дѣятельными противниками тирана Дiонисiя Сиракузскаго и стояли во главѣ оппозицiи противъ его политики среди греческихъ городовъ Италiи.

Такимъ образомъ борьба противъ тираннiи и столкновенiе съ демократiей—вотъ характерныя черты пиѳагорейской политики; пиѳагорейскiй союзъ является аристократической гетерiей, организованной Пиѳагоромъ на чужбинѣ, среди демократическаго общества южно-италiйскихъ колонiй. Это важное историческое указанiе, бросающее свѣтъ на дѣятельность Пиѳагора. Его цѣль состояла, повидимому, въ томъ, чтобы *создать* новую аристократiю—образовать *господство лучшихъ* посредствомъ *религiознаго союза* и *воспитанiя* въ философской школѣ. Союзъ Пиѳагора впослѣдствiи внушилъ Платону его идеалъ государства, управляемаго философами. Но во всякомъ случаѣ замыслъ Пиѳагора, о широтѣ котораго мы теперь судить не можемъ, оказался болѣе практичнымъ, осуществимымъ: ему удалось на дѣлѣ сплотить могущественную умственную аристократiю, въ составъ которой вошли выдающiеся политическiе дѣятели, ученые, философы, врачи, атлеты, подобно Милону. Достойно вниманiя, что и женщины допускались въ союзъ. Идеалъ этой аристократiи есть прежде всего этическiй идеалъ, и можно думать, что Аристоксенъ, ученикъ Аристотеля, знавшiй „послѣднихъ пиѳагорейцевъ" философовъ, даетъ приблизительно вѣрное изображенiе ихъ нравственныхъ тенденцiй. Для человѣческаго общества нѣтъ зла хуже безначалiя, и для спасенiя общества необходимо существованiе правителей. Отъ правящихъ требуется *просвѣщенiе* и *гуманность*, человѣколюбiе, отъ управляемыхъ—не только повиновенiе, но и почтенiе къ старшимъ, къ правящимъ, почитанiе отечественныхъ боговъ и отечественныхъ законовъ, почитанiе родителей и правителей: вотъ нравствен-

но-религіозная основа нормальнаго общества. Но для того, чтобы достойно и успѣшно дѣлать свое государственное дѣло, правящіе должны быть дѣйствительно лучшими людьми—не по рожденію, а по доблести, силѣ, разуму, по развитію своихъ способностей и добродѣтелей. И отсюда требованіе воспитанія, религіознаго, умственнаго и нравственнаго, которое осуществляется въ союзѣ. Мистическій культъ, въ который члены посвящались послѣ опредѣленнаго послушничества, общія трапезы, общія занятія музыкой и гимнастикой и научныя занятія соединяли пиѳагорейцевъ помимо тѣхъ общихъ политическихъ цѣлей, которыя они преслѣдовали. Здѣсь впервые осуществляется тотъ своеобразный идеалъ высшей жизни, свойственный въ извѣстной мѣрѣ и всѣмъ позднѣйшимъ философскимъ школамъ древности,—жизни, проводимой въ замкнутомъ кругу избранныхъ друзей, соединенныхъ общностью духовныхъ интересовъ, отдавшихся всецѣло совмѣстному исканію истины и заботѣ о совершенствованіи, о гармоническомъ развитіи своихъ духовныхъ, умственныхъ и физическихъ силъ. Въ философскихъ школахъ древности развивались самыя сильныя узы дружбы: нигдѣ не цѣнили ее такъ высоко, нигдѣ не отдавались ей съ такимъ паѳосомъ, находя въ ней одно изъ высшихъ благъ человѣческой жизни; то былъ восторгъ передъ почувствованнымъ высшимъ благородствомъ, духовною красотою человѣческой личности. Впослѣдствіи Платонъ художественно изображаетъ намъ этотъ восторженный паѳосъ, доходящій иногда до болѣзненныхъ уклоненій. Аристотель даетъ замѣчательно тонкую и возвышенную этическую оцѣнку дружбы, и самые эпикурейцы прославились ея культомъ. Но первымъ союзомъ, церковью друзей былъ пиѳагорейскій союзъ. И въ преданіяхъ школы сохранились имена истинныхъ героевъ дружбы, о которыхъ повѣствуетъ Аристоксенъ у Ямблиха (V. Pyth., 233—239),—сюда относится, между прочимъ, сказаніе о дружбѣ Дамона и Финтія, вдохновившее Шиллера.

Пиѳагоръ былъ *учителемъ жизни*, и еще во дни Платона популярность его и его послѣдователей связывалась преимущественно съ тѣмъ новымъ „образомъ жизни“ (πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου), котораго они держались (Rep., X, 600 B). Школа была своего рода религіознымъ орденомъ, и основатель его уже въ V вѣкѣ пользовался высшимъ религіознымъ авторитетомъ, изображался какимъ-то „сверхъ-человѣкомъ“, обладавшимъ особою мудростью и прозорливостью (ср. Эмпедокла, fr. 129). То немногое, что мы знаемъ объ его религіозномъ ученіи, заставляетъ сближать его съ орфиками, хотя, повидимому, главнымъ божествомъ союза былъ *Аполлонъ* и хотя возможно, что ученіе о душепереселеніи было заимствовано орфиками отъ Пиѳагора. Во всякомъ случаѣ, и здѣсь, и тамъ религіозною цѣлью служитъ *спасеніе души*. Эта послѣдняя есть безсмертное демоническое существо, падшее въ земной міръ и, въ наказаніе, заключенное подъ „стражу“ въ „темницу“ тѣла. Душа не имѣетъ необходимаго отношенія къ тѣлу, въ которомъ она живетъ; она можетъ переселяться и въ другія тѣла. По смерти, разлучившись съ тѣломъ, душа получаетъ возмездіе въ загробномъ мірѣ; а по истеченіи опредѣленнаго срока воплощается вновь въ какомъ-либо другомъ человѣческомъ или даже животномъ тѣлѣ,—воззрѣніе, которое осмѣиваетъ уже Ксенофанъ (fr. 7).

Старинныя легенды повѣствуютъ о томъ, что Пиѳагоръ обладалъ памятью своихъ предшествовавшихъ воплощеній, и, повидимому, представленія о такой чудесной анамнезѣ (воспоминаніи) были распространены въ пиѳагорейскихъ кругахъ V в. (ср. Эмпедокла, fr. 117).

Съ этими вѣрованіями, какъ и у орфиковъ, связывался особый *культъ*, состоявшій изъ таинственныхъ обрядовъ и очищеній, особенный „пиѳагорейскій образъ жизни", налагавшій на членовъ союза рядъ обрядовыхъ предписаній—воздержаніе отъ мясной пищи, отъ бобовъ, отъ нѣкоторыхъ рыбъ и шерстяной одежды и вообще соблюденіе особаго рода ритуальной „чистоты". Правда, нѣтъ основанія приписывать самому Пиѳагору всю совокупность аскетическихъ правилъ и ритуальныхъ суевѣрій, соблюдавшихся впослѣдствіи его школой: повидимому, здѣсь вліяніе орфиковъ было очень значительно и впослѣдствіи, когда научная и политическая жизнь союза заглохла. Но, съ другой стороны, извѣстные „символы" связывались со всѣми тайными культами. Спасеніе души посредствомъ таинственнаго очищенія и посвященія, очевидно, играло первенствующую роль и въ раннихъ пиѳагорейскихъ мистеріяхъ: освобожденіе отъ душескитанія, пріобщеніе безсмертію боговъ было главною цѣлью, а средствомъ служило не одно нравственное, но и прежде всего ритуальное очищеніе. Въ какой мѣрѣ требовалъ Пиѳагоръ воздержанія отъ мясной пищи, которое строго соблюдалось его послѣдователями,—сказать трудно [1]); но, повидимому, уже онъ требовалъ жалости къ животнымъ, обосновывая это требованіе ученіемъ о душепереселеніи.

Отъ религіи Пиѳагора перейдемъ къ его философіи и разсмотримъ, въ чемъ заключались основы пиѳагорейскаго міросозерцанія. „Онъ былъ первый, давшій философіи ея названіе и назвавшій себя философомъ", говоритъ Діогенъ (prooem. 12) [2]). Какъ ни трудно говорить о такой неопредѣленной величинѣ, какъ „философія Пиѳагора", мы полагаемъ, что вся исторія его школы дѣлается непонятной, если мы вмѣстѣ съ нѣкоторыми современными критиками откажемся видѣть въ этомъ „первомъ изъ философовъ" что-либо иное, кромѣ знахаря, и отвергнемъ преданія, правда, можетъ быть недостаточно раннія, но все же дающія хотя бы правдоподобный отвѣтъ на вопросъ о томъ, въ чемъ состояла „многоученость" Пиѳагора и та „исторія", или научное знаніе, въ которомъ онъ, по свидѣтельству Гераклита, превосходилъ современниковъ и предшественниковъ.

Философскія начала Пиѳагорейцевъ.

а) Математическое міробъясненіе.

По свидѣтельству Евдема, Пиѳагоръ впервые обратилъ занятія геометріей въ дѣйствительную науку, разсмотрѣвши ея начала съ высшей точки зрѣнія

[1]) По Ямвлиху, онъ воздерживался лишь отъ мяса тѣхъ животныхъ, которыя не приносятся въ жертву Олимпійскимъ богамъ (человѣческая душа не переселяется въ θύσιμα ζῷα—животныхъ годныхъ для жертвы, V. Pyth., 85).

[2]) Зенонъ, ученикъ Парменида, полемизировавшій съ пиѳагорейцами, озаглавилъ свое сочиненіе, направленное, повидимому, противъ ихъ ученія,—„противъ философовъ", что подтверждаетъ это преданіе. Другой вопросъ, всѣ ли члены союза были „философами"?

и изслѣдовавъ ея теоремы умозрительнымъ путемъ. Онъ создалъ ученіе о несоизмѣримости и пяти правильныхъ тѣлахъ. Ему же приписывается теорема, носящая его имя о квадратахъ сторонъ прямоугольнаго треугольника. Онъ является такимъ образомъ основателемъ дедуктивной геометріи. „Исторіей“ Пиѳагора была прежде всего *геометрія* [1]). Еще болѣе занимался Пиѳагоръ ариѳметикой, или *теоріей чиселъ*, которая также отъ него ведетъ свое начало: ему приписывается ученіе о четныхъ и нечетныхъ числахъ, о квадратныхъ и гармоническихъ числахъ. Далѣе Пиѳагору же приписывается первое примѣненіе математики къ музыкѣ, т.-е. открытіе законовъ музыкальной гармоніи. Наконецъ, какъ мы увидимъ, есть основаніе думать, что Пиѳагору не были чужды и астрономическія наблюденія и умозрѣнія въ духѣ его предшественниковъ Милетской школы. Въ какой мѣрѣ все это достовѣрно и въ какой степени труды послѣдователей и учениковъ приписываются самому учителю—отвѣтить трудно. Во всякомъ случаѣ все направленіе школы предполагаетъ открытіе *научной геометріи, занятія теоріей чиселъ и попытку объяснить природу путемъ приложенія геометріи и ариѳмологіи къ физикѣ*. Въ этомъ—суть пиѳагорейства, и его начальный научно-философскій замыслъ всего естественнѣе возводить къ отцу научной математики, Пиѳагору.

„Такъ называемые пиѳагорейцы,—говоритъ Аристотель,—взялись за математическія науки и подвинули ихъ впередъ. Вскормленные въ этихъ наукахъ, они признали математическія начала за начала всего существующаго. Изъ такихъ началъ числа суть первыя по природѣ, и имъ казалось, что въ числахъ они видятъ множество подобій съ вещами... такъ что данная особенность чиселъ являлась имъ какъ справедливость, другая какъ душа или разумъ, третья—какъ благопріятный случай и т. д. относительно всего остального; далѣе, свойства и отношенія музыкальной гармоніи они усматривали также въ числахъ. И такимъ образомъ, такъ какъ имъ казалось, что все прочее по природѣ своей уподобляется числамъ, а самыя числа являлись имъ первыми изъ всей природы, то они приняли, что элементы числа суть элементы всего существующаго и что все небо есть гармонія и число. И всѣ соотвѣтствія, какія они могли указать въ числахъ или гармоніяхъ съ состояніями или частями неба, или съ строеніемъ мірового цѣлаго, они собирали вмѣстѣ и согласовывали другъ съ другомъ; а если гдѣ чего-нибудь не хватало, они всячески усиливались прибавить что-нибудь, дабы придать связную послѣдовательность всему своему построенію“ (Met. I).

Итакъ, пиѳагорейцы впервые занялись математикой и открыли въ ней путь безусловно достовѣрнаго научнаго знанія. Первые лучи научной истины не могли не поразить умовъ, не ослѣпить непривычнаго глаза. Органъ научнаго познанія найденъ: не есть ли математика и принципъ математики, число,—ключъ къ познанію всего сущаго? „Природа числа даетъ знаніе, руководство, поученіе всякому во всякой вещи, сомнительной или неизвѣстной,—говоритъ Филолай.—Ибо ни одна изъ вещей не была бы ясной ни для кого, ни сама по себѣ, ни по отношенію къ другимъ, если бы не было числа

---

[1]) Jambl. de V. P., 89: ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία.

и того, что ему присуще" (fr. 11). Древніе поэты вѣрили въ объективный *законъ,* царствующій въ мірѣ: міръ есть *устроенное* цѣлое, ладъ или строй— „*космосъ*", терминъ, по преданію, опять-таки впервые введенный въ употребленіе Пиѳагоромъ. Задача философа въ томъ, чтобы понять этотъ строй вселенной и его законы, и математика даетъ ключъ къ такому пониманію. Весь протяженный міръ, міръ тѣлъ подчиненъ законамъ геометріи, поскольку геометрически опредѣляется форма тѣлъ и ихъ пространственныя отношенія. Далѣе, не наблюдаемъ ли мы математическія законности въ области астрономическихъ явленій? И не сталкиваемся ли мы съ такими законностями въ непротяженномъ мірѣ звуковъ? Открытіе гармоническихъ интерваловъ блистательно подтверждало пиѳагорейскую гипотезу, если не внушало ее собою: не только отношенія величинъ, но и отношенія качествъ опредѣляются математически, допускаютъ числовое выраженіе. Качественныя различія сводятся къ количественнымъ. Отсюда выводъ — „все небо есть гармонія и число"; всѣ факты, соотвѣтствующіе этому воззрѣнію, подбираются и „гармонизируются", всѣ недочеты восполняются для придачи стройности системѣ.

b) Числа.

Среди позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ существовало, повидимому, *нѣсколько* различныхъ концепцій, нѣсколько различныхъ попытокъ объяснить существо и происхожденіе міра изъ числа или чиселъ, при чемъ, какъ уже сказано, платоническія и неопиѳагорейскія умозрѣнія о числахъ нерѣдко смѣшиваются съ пиѳагорейскими. Но если ограничиться свидѣтельствами Аристотеля и критически провѣреннымъ доксографическимъ матеріаломъ, то и тогда трудно дать сколько-нибудь точный отчетъ о древне-пиѳагорейскихъ построеніяхъ. Впрочемъ, въ самомъ разнообразіи попытокъ рѣшенія сказывается единство основной проблемы. Все существующее и возникающее, всѣ свойства вещей требуется объяснить математически—такова цѣль, поставленная, повидимому, отъ начала. Преслѣдованіе этой цѣли привело къ важнымъ открытіямъ и геніальнымъ догадкамъ въ области физики; но поскольку методологическій принципъ былъ превращенъ въ метафизическую реальность, поскольку все сущее требовалось объяснить изъ математическихъ началъ или изъ числа, какъ „перваго начала" математики,—задача дѣлалась невозможной и естественно вызывала *различныя* невѣрныя рѣшенія.

Какимъ образомъ пиѳагорейцы проглядѣли въ вещахъ тотъ качественный остатокъ, который остается въ нихъ за вычетомъ всего количественнаго? Очевидно, имъ приходилось приписывать числамъ *качественныя* свойства. Мы уже видѣли, что „данная особенность чиселъ являлась имъ какъ справедливость, другая—какъ разумъ или душа" и т. д.; единица есть начало числа, причина *единства* или *единенія*, двоица—начало множества, раздѣленія, тріединство — первое проявленіе единства во множествѣ; 4 и 7, какъ среднія пропорціональныя между 1 и 10, являются числами или началами пропорціональности вообще, а слѣд., гармоніи, здоровья, справедливости; „четверица" заключаетъ въ себѣ полноту числа, опредѣляется какъ его „источникъ и корень", скрывая въ себѣ всю декаду ($1+2+3+4=10$). О тайныхъ свой-

ствахъ этой послѣдней писали Филолай и Архитъ; сила ея „всесовершенна и вседѣйственна“, она есть начало и глава божеской и небесной, и человѣческой жизни [1]). Было бы безполезно перечислять здѣсь всѣ умозрѣнія о силѣ и качествахъ отдѣльныхъ чиселъ, тѣмъ болѣе, что здѣсь всего труднѣе различать древнія преданія отъ напластованій позднѣйшаго мистицизма. Отмѣтимъ, что числами опредѣляется и самая внѣшняя форма предметовъ: такъ, единица соотвѣтствуетъ точкѣ, 2 — линіи, а 3 — плоскости, поскольку линія опредѣляется двумя, а плоскость тремя точками; на томъ же основаніи 4 соотвѣтствуетъ первому геометрическому тѣлу, пирамидѣ, и постольку служитъ началомъ тѣлесности и т. д. Аристотель говоритъ о нѣкоемъ пиѳагорейцѣ Эвритѣ, который будто бы опредѣлялъ число того или другого предмета, растенія или животнаго, обозначая его фигуру фишками и потомъ подсчитывая эти фишки (Met., XIV, 5, 1092 b 8).

Въ теоріи чиселъ пиѳагорейцы отъ начала устанавливали различіе между *четными* и *нечетными* числами. „Четъ“ и „нечетъ“—это основные *элементы* числа, основные виды его, при чемъ единица, въ своемъ качествѣ перваго общаго начала всѣхъ чиселъ, иногда опредѣлялась какъ „четно-нечетное“ начало (Ar. M., I, 5, 986 a 15, и Philol., fr. 5). Четныя числа суть кратныя двухъ: они допускаютъ элементарную форму дѣленія—раздвоеніе; нечетныя, наоборотъ, не допускаютъ такого раздвоенія, противятся ему. Они имѣютъ въ себѣ единицу между двумя равными числами (напр., $7 = 3 + 1 + 3$). Поэтому „четъ“ знаменуетъ раздвоеніе, множество, разладъ, а „нечетъ“, напротивъ того,—внутреннее единство, цѣльность, согласіе.

Но мірозданіе не только управляется числами, оно слагается изъ чиселъ, откуда невольно является вопросъ: какимъ образомъ числа получаютъ тѣлесность и протяженность и, прежде всего, какимъ образомъ ариѳметическое переходитъ въ геометрическое? Нѣкоторымъ отвѣтомъ служитъ самая теорія чиселъ пиѳагорейцевъ, которая вся проникнута мыслью объ аналогіи ариѳметическихъ величинъ и отношеній съ пространственными или геометрическими. Мы знаемъ числа квадратныя и кубическія; пиѳагорейцы говорятъ также о числахъ линейныхъ, плоскостныхъ, многоугольныхъ, тѣлесныхъ, о числахъ продолговато-четырехугольныхъ и треугольныхъ, о числахъ-гномонахъ.

c) Геометрическое объясненіе.

На ряду съ ариѳметическимъ мірообъясненіемъ мы находимъ и геометрическое мірообъясненіе, которое связывается съ первымъ,—во всякомъ случаѣ у пиѳагорейцевъ Аристотеля, а можетъ быть, и несравненно ранѣе.

Мы видѣли, что предшественникъ Пиѳагора Анаксимандръ признавалъ началомъ всего *безпредѣльное:* міръ сложился изъ нѣсколькихъ основныхъ противоположностей, заключавшихся въ безпредѣльномъ пространствѣ и снова разрѣшающихся въ него въ процессѣ вѣчнаго движенія. По ученію пиѳаго-

---

[1]) Филолай, fr. 11. Ср. Фрагментъ Спевсиппа у Дильса, 245, и у Tannery, Hist. de la science hellène, 374. Пиѳагореецъ Проросъ, современникъ Платона, писалъ о „седмицѣ“.

рейцевъ, изъ одного безпредѣльнаго нельзя объяснить опредѣленное устройство, опредѣленныя формы вещей, существующихъ раздѣльно. Ученіе Анаксимандра исходило изъ представленія неограниченнаго, безпредѣльнаго пространства, какъ основного начала всего вещественнаго міра, всего существующаго. Но изъ одного пространства нельзя объяснить ни физическихъ, ни даже геометрическихъ тѣлъ. Тѣло ограничивается плоскостями, плоскости линіями, линіи точками, образующими предѣлъ (πέρας) линіи. И такимъ образомъ все въ мірѣ составлено „изъ предѣловъ и безпредѣльностей", т.-е. изъ границъ и того, что само по себѣ не ограничено, но ограничивается ими. „Природа, находящаяся въ космосѣ (міровомъ порядкѣ),—говоритъ Филолай (fr. 1),—гармонически слажена изъ безпредѣльнаго и опредѣляющаго; такъ, устроенъ весь космосъ и все, что въ немъ". Этими словами Филолай начинаетъ свое сочиненіе.

„Предѣлъ" и „безпредѣльное", или неограниченное, суть элементы всего существующаго,—не только всѣхъ пространственныхъ величинъ, но и самихъ чиселъ. При этомъ у Филолая и „пиѳагорейцевъ" Аристотеля мы находимъ странное отожествленіе „предѣла" съ „нечетнымъ", а безпредѣльнаго или неограниченнаго—съ „четнымъ" числомъ, началомъ неопредѣленнаго множества и дѣлимости. „Пиѳагорейцы утверждаютъ, что находящееся за предѣлами неба есть безпредѣльное... и что безпредѣльное есть четное... ибо, будучи включено и ограничено предѣломъ нечетнаго числа, оно сообщаетъ вещамъ безпредѣльность" (Ar., Phys., III, 4, 203 a 1). Чтобы уяснить себѣ это смѣшеніе ариѳметическаго и геометрическаго, обратимся къ другимъ текстамъ. „Пиѳагорейцы утверждаютъ, что существуетъ пустота и что она входитъ въ самое небо, поскольку оно вдыхаетъ въ себя и пустоту изъ безпредѣльнаго духа (дыханія); эта пустота различаетъ элементы, такъ что она служитъ причиною различенія и нѣкотораго раздѣленія среди непрерывнаго. И это есть первое въ области чиселъ, ибо пустота различаетъ ихъ природу" (ib., IV, 6, 213 b 22). Такимъ образомъ міръ представляется окруженнымъ воздушной бездной, которую онъ въ себя вдыхаетъ, — древнее воззрѣніе, начало котораго можно искать и ранѣе Пиѳагора, у милетскихъ физиковъ. Если бы міръ не вдыхалъ въ себя этой воздушной „пустоты", въ немъ бы не было пустыхъ промежутковъ; все сливалось бы въ сплошной непрерывности, въ безразличномъ единствѣ. Единство борется съ безпредѣльностью, которую оно въ себя втягиваетъ, и результатомъ взаимодѣйствія обоихъ началъ является „*число*"—, опредѣленное множество: такъ объяснили пиѳагорейцы Аристотеля происхожденіе всѣхъ вещей. Какъ только первоначальное „единое" сложилось неизвѣстно какимъ образомъ среди безпредѣльнаго, ближайшія части этого безпредѣльнаго были тотчасъ же стянуты и ограничены силою предѣла (Met., XIV, 3, 1091 a 14). Вдыхая въ себя такую „безпредѣльность", единое образуетъ внутри себя опредѣленное мѣсто, раздѣляется пустыми промежутками, которые дробятъ его на отдѣльныя другъ отъ друга части,—протяженныя единицы. „Это есть первое въ области чиселъ", которыя возникаютъ такимъ образомъ одновременно съ протяженными величинами, съ тѣлами вообще: они не отличаются отъ самихъ вещей, отъ того, что̀ они счисляютъ. На этомъ

особенно настаиваетъ Аристотель: небо состоитъ изъ чиселъ, природа, чувственныя вещи состоятъ изъ чиселъ. Правда, это поясняется тѣмъ, что элементы числа суть элементы всѣхъ вещей, а эти элементы суть, какъ мы только что видѣли, предѣлъ и безпредѣльное (или ограниченное и неограниченное). Особенность пиѳагорейцевъ, по словамъ Аристотеля, состояла въ томъ, что „предѣльное, или безпредѣльное, или единое не являлись имъ предикатами какихъ-нибудь другихъ сущностей, напр., огня, земли или тому подобныхъ вещей, но само безпредѣльное, или само единое они принимали за сущность того, о чемъ оно сказывается, вслѣдствіе чего они и признавали, что число есть сущность вещей" (ib., I, 5, 987 a 13).

d) Таблица противоположностей.

„Другіе пиѳагорейцы,—говоритъ онъ нѣсколько ранѣе (986 а),—принимаютъ десять началъ, перечисляемыхъ въ параллельномъ порядкѣ

предѣлъ и безпредѣльное
нечетъ и четъ
единство и множество
правое и лѣвое
самецъ и самка
покоящееся и движущееся
прямое и кривое
свѣтъ и тьма
добро и зло
квадратъ и продолговатый четыреугольникъ

Нѣчто въ этомъ родѣ признавалъ, повидимому, и Алкмеонъ Кротонскій, и либо онъ заимствовалъ отъ пиѳагорейцевъ это ученіе, либо они отъ него, ибо Алкмеонъ былъ младшимъ современникомъ Пиѳагора и высказывался въ смыслѣ близкомъ къ этимъ мыслителямъ". Этотъ знаменитый врачъ-натурфилософъ также признавалъ двойственность противоположностей въ основаніи всѣхъ вещей, хотя онъ и не опредѣлялъ ихъ „числа и свойства": таковы черное и бѣлое, сладкое и горькое, доброе и злое, великое и малое и т. д. Зачатокъ этого ученія можно искать пожалуй и у Анаксимандра, который признавалъ возникновеніе и обособленіе противоположныхъ стихій теплаго и холоднаго въ движеніи безпредѣльнаго.

Въ пиѳагорейской таблицѣ слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что противоположности раздѣляются на два ряда, изъ которыхъ первый рядъ „предѣльнаго" носитъ положительный, а второй рядъ „безпредѣльнаго" — отрицательный характеръ. Первый является рядомъ свѣта, добра, единства, мужского (активнаго) начала, а второй, противоположный первому — рядомъ недостатка, неопредѣленности, мрака, женственнаго (пассивнаго) начала. Въ послѣдующей философіи Платона и Аристотеля всѣ эти противоположности были сведены къ *дуализму формы* — дѣятельной, образующей силы, дающей всему *видъ* (εἶδος), опредѣленную мѣру, устройство, и *матеріи*, безпредѣльной и неопредѣленной, косной, пассивной и безформенной, образуемой въ опредѣленныя формы лишь творческою силой перваго начала. Этотъ дуализмъ развивается Платономъ и его послѣдователями, но первое

выраженіе его мы находимъ несомнѣнно у пиѳагорейцевъ. Вопреки предположенію Аристотеля, самая таблица десяти противоположностей кажется намъ сравнительно поздней, какъ попытка искусственнаго согласованія геометрическихъ, ариѳметическихъ, физическихъ и этическихъ началъ: но тотъ дуализмъ, который лежитъ въ ея основаніи и который отражается уже въ ученіи Алкмеона, представляется намъ первоначальнымъ.

Но въ основаніи всякаго дуализма заключается философская проблема, требующая рѣшенія: какъ соединяются, сочетаются, согласуются между собою противоположныя начала? Этотъ вопросъ по всей его глубинѣ впервые ставится Гераклитомъ, философія котораго, повидимому, не осталась безъ вліянія на Филолая. Но Гераклитъ прежде всего не знаетъ противоположностей неизмѣнныхъ: онѣ переходятъ другъ въ друга, сочетаются другъ съ другомъ въ самой борьбѣ, уравновѣшиваютъ, нейтрализуютъ другъ друга въ вѣчномъ процессѣ. Далѣе, онъ не столько предлагаетъ готовое рѣшеніе, сколько *постулируетъ* его, т. - е. утверждаетъ высшее единство противоположностей какъ ключъ къ разрѣшенію міровой загадки. Пиѳагорейцы (какъ Филолай) тоже ссылаются на *необходимость* гармоніи, безъ которой ничего не могло бы существовать. И это тоже древняя черта: врачъ Алкмеонъ признаетъ, что здоровье организма обусловливается равновѣсіемъ, гармоническимъ смѣшеніемъ или соединеніемъ (σύμμετρος κρᾶσις) противоположныхъ качествъ, ихъ равноправностью, между тѣмъ какъ исключительный перевѣсъ или господство какого - либо *одного* изъ нихъ („единовластіе“, или „монархія“) вызываетъ болѣзнь. Филолай, который въ медицинѣ слѣдовалъ Алкмеону, видитъ „соразмѣрную смѣсь“ или гармоническое соединеніе въ цѣломъ мірозданіи.

Противоположныя и разнородныя начала не могли бы войти въ стройное цѣлое вселенной, „если бы не наступила гармонія, какимъ бы образомъ она ни возникла“ (fr. 6). Музыкальная гармонія, или согласіе, различныхъ тоновъ является пиѳагорейцамъ лишь какъ бы случаемъ всемірной гармоніи, ея звуковымъ выраженіемъ. Музыкальная гармонія опредѣляется числовыми отношеніями; Филолай тутъ же ихъ приводитъ: отношеніе тоновъ кварты = 3 : 4, квинты = 2 : 3, октавы = 1 : 2 [1]). Октава и называется „гармоніей“: въ этой „гармоніи“ раскрывается тайна внутренняго согласія *одного* и *двухъ*, *единаго* и *двойцы*, чета и нечета. И это единство въ разнородномъ, согласіе въ различіи, которое наблюдается въ музыкальной гармоніи, раскрывается и во всей вселенной: „все небо есть гармонія и число“. Повторяемъ, у пиѳагорейцевъ было несомнѣнно *нѣсколько* попытокъ мірообъясненія: „природа требуетъ не человѣческаго, а божественнаго разумѣнія“, говоритъ Филолай (ib.); достовѣрность относительно невидимаго и относительно видимаго доступна лишь богамъ; намъ, людямъ, дано лишь предположеніе, говоритъ Алкмеонъ (Diog., VIII, 83). Лишь въ области математики, въ

---

[1]) По свидѣтельству Аристоксена, изъ восьми „симфоній“, установленныхъ позднѣйшими теоретиками, его предшественники касались лишь кварты, квинты и октавы (Aristox., Harm., 1, 20; II, 45). Однако Архитъ опредѣлилъ соотношеніе тоновъ въ гаммахъ энгармонической, хроматической и діатонической.

области числа мы имѣемъ свѣтъ высшаго божественнаго знанія, исключающаго ложь (Phil. fr 11); черезъ число поэтому мы должны познавать все сущее, ибо всѣ конкретныя вещи суть лишь какъ бы *подобіе* того, что мы находимъ въ области чиселъ.

Космологія пиѳагорейцевъ.

Мы уже видѣли, что міръ слагается изъ величинъ, изъ предѣла и безпредѣльнаго. Онъ представляется сферой, носящейся въ безпредѣльной пустотѣ и „вдыхающей“ ее въ себя. Первоначальное *единое*, возникнувъ среди безпредѣльнаго, втягиваетъ его въ себя и тѣмъ самымъ распространяется и расчленяется: въ немъ образуются пустые промежутки, множество и движеніе. Такъ возникаетъ міровое пространство и міровыя тѣла, міровое движеніе, а съ нимъ вмѣстѣ и самое время. „Космосъ единъ и началъ образовываться отъ центра“, говоритъ Филолай (17). Въ серединѣ его находится огонь — очагъ вселенной. Втягивая въ себя безпредѣльное, огонь образуетъ въ себѣ пустоту, отдѣляющую центръ отъ окружности — отъ периферическаго огня, окружающаго небо неподвижныхъ звѣздъ (πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω περιέχον). Центральный огонь Филолай называетъ Гестіей (очагомъ вселенной, домомъ Зевса, матерью боговъ или алтаремъ, связью и мѣрой природы) [1]. Вокругъ него ведутъ свои хороводы десять божественныхъ тѣлъ: небо неподвижныхъ звѣздъ, пять планетъ, подъ ними солнце, луна, земля, а подъ землею „противоземіе“ — особая десятая планета, которую пиѳагорейцы принимали для круглаго счета, въ виду божественности декады. При ея помощи объясняли лунныя затменія; впослѣдствіи, однако, ее замѣняли „кометой“, въ которой усматривали десятую планету (Arist. Meteor. I, 6, 342 b 29).

Космическія тѣла происходятъ изъ центральнаго тѣла; поэтому-то оно и есть „матерь боговъ“. Эти тѣла прикрѣплены къ прозрачнымъ кругамъ или сферамъ — старинное представленіе, существовавшее среди пиѳагорейцевъ еще до Филолая (слѣды его мы находимъ и у Парменида). Есть полное основаніе думать, что самъ Пиѳагоръ переработалъ его изъ ученія Анаксимандра о небесныхъ колесахъ. Планеты вращаются отъ запада къ востоку, обращенныя къ центральному огню неизмѣнно одною и тою же стороной; такимъ же образомъ вращается вокругъ центральнаго огня и земля; мы не видимъ его потому, что земля обращена къ нему другою своей стороною. Поэтому наше полушаріе и не согрѣвается имъ. Оно воспринимаетъ его свѣтъ и теплоту, лишь поскольку лучи его отражаются солнцемъ. Это послѣднее (какъ и луна) представляется стекловиднымъ шаромъ, отражающимъ свѣтъ и теплоту центральнаго огня. Частицы этого огня, уносимыя въ наиболѣе темныя и холодныя сферы мірового пространства, освѣщаютъ, согрѣваютъ и оживляютъ ихъ своимъ движеніемъ: пылинки (ξύσματα), играющія въ солнечныхъ лучахъ, суть души всего живого.

Какъ ни наивны эти представленія, непосредственно примыкающія къ

---

[1]) Aet. II, 7, 7 (Dox. 336, вѣроятно, свид. Ѳеофраста).

выраженіе его мы находимъ несомнѣнно у пиѳагорейцевъ. Вопреки предположенію Аристотеля, самая таблица десяти противоположностей кажется намъ сравнительно поздней, какъ попытка искусственнаго согласованія геометрическихъ, ариѳметическихъ, физическихъ и этическихъ началъ: но тотъ дуализмъ, который лежитъ въ ея основаніи и который отражается уже въ ученіи Алкмеона, представляется намъ первоначальнымъ.

Но въ основаніи всякаго дуализма заключается философская проблема, требующая рѣшенія: какъ соединяются, сочетаются, согласуются между собою противоположныя начала? Этотъ вопросъ по всей его глубинѣ впервые ставится Гераклитомъ, философія котораго, повидимому, не осталась безъ вліянія на Филолая. Но Гераклитъ прежде всего не знаетъ противоположностей неизмѣнныхъ: онѣ переходятъ другъ въ друга, сочетаются другъ съ другомъ въ самой борьбѣ, уравновѣшиваютъ, нейтрализуютъ другъ друга въ вѣчномъ процессѣ. Далѣе, онъ не столько предлагаетъ готовое рѣшеніе, сколько *постулируетъ* его, т.-е. утверждаетъ высшее единство противоположностей какъ ключъ къ разрѣшенію мировой загадки. Пиѳагорейцы (какъ Филолай) тоже ссылаются на *необходимость* гармоніи, безъ которой ничего не могло бы существовать. И это тоже древняя черта: врачъ Алкмеонъ признаетъ, что здоровье организма обусловливается равновѣсіемъ, гармоническимъ смѣшеніемъ или соединеніемъ (σύμμετρος κρᾶσις) противоположныхъ качествъ, ихъ равноправностью, между тѣмъ какъ исключительный перевѣсъ или господство какого-либо *одного* изъ нихъ („единовластіе", или „монархія") вызываетъ болѣзнь. Филолай, который въ медицинѣ слѣдовалъ Алкмеону, видитъ „соразмѣрную смѣсь" или гармоническое соединеніе въ цѣломъ мірозданіи.

Противоположныя и разнородныя начала не могли бы войти въ стройное цѣлое вселенной, „если бы не наступила гармонія, какимъ бы образомъ она ни возникла" (fr. 6). Музыкальная гармонія, или согласіе, различныхъ тоновъ является пиѳагорейцамъ лишь какъ бы случаемъ всемірной гармоніи, ея звуковымъ выраженіемъ. Музыкальная гармонія опредѣляется числовыми отношеніями; Филолай тутъ же ихъ приводитъ: отношеніе тоновъ кварты = 3 : 4, квинты = 2 : 3, октавы = 1 : 2 [1]). Октава и называется „гармоніей": въ этой „гармоніи" раскрывается тайна внутренняго согласія *одного* и *двухъ, единаго* и *двойцы*, чета и нечета. И это единство въ разнородномъ, согласіе въ различіи, которое наблюдается въ музыкальной гармоніи, раскрывается и во всей вселенной: „все небо есть гармонія и число". Повторяемъ, у пиѳагорейцевъ было несомнѣнно *нѣсколько* попытокъ мірообъясненія: „природа требуетъ не человѣческаго, а божественнаго разумѣнія", говоритъ Филолай (ib.); достовѣрность относительно невидимаго и относительно видимаго доступна лишь богамъ; намъ, людямъ, дано лишь предположеніе, говоритъ Алкмеонъ (Diog., VIII, 83). Лишь въ области математики, въ

[1]) По свидѣтельству Аристоксена, изъ восьми „симфоній", установленныхъ позднѣйшими теоретиками, его предшественники касались лишь кварты, квинты и октавы (Aristox., Harm., 1, 20; II, 45). Однако Архитъ опредѣлилъ соотношеніе тон[illegible] нической, хроматической и діатонической.

сія противоположныхъ элементовъ нашего организма, болѣзнь—отъ нарушенія этого равновѣсія.

По замѣчанію Аристотеля, исключительнымъ предметомъ всѣхъ изслѣдованій и трудовъ пиѳагорейцевъ служитъ внѣшній міръ (Met. I, 8). Не удивительно, что ученіе о душѣ, несмотря на весь религіозный интересъ, на вѣру въ безсмертіе и душепереселеніе, не могло получить у нихъ научной или философской разработки. Движущаяся частица вѣчнаго огня, сходящая и восходящая въ солнечныхъ лучахъ,—вотъ *физическое* представленіе, какое можно извлечь изъ свидѣтельства Аристотеля (de an. I, 2, 404 a 16). Въ этомъ можно искать связь психологіи пиѳагорейцевъ съ ихъ астрономіей: душа есть своего рода „астральное тѣло", которое движется вѣчно подобно солнцу, лунѣ и другимъ „астральнымъ тѣламъ" (ib. 405 a 30),—представленіе, которое, повидимому, раздѣлялъ уже Алкмеонъ (Diog. L. VIII, 83). Другія опредѣленія, приписываемыя впослѣдствіи пиѳагорейцамъ,—душа есть гармонія (de an. I, 4, 407 b 27 и Plat. Phaedo 85 E), или душа есть число,—соотвѣтствуютъ ихъ точкѣ зрѣнія, поскольку „все небо есть гармонія и число". Это показываетъ небесную природу души. Небо, воплощающее въ себѣ математическую законность или божественное число,—разумно; наша душа, способная къ познанію математической истины, имѣетъ въ себѣ разумъ, есть существо, сродное божественному, небесному. Освобожденная изъ „темницы" тѣла, чистая душа возносится въ надлунную, въ высшія сферы. Въ „Федрѣ" Платонъ, очевидно вдохновляясь пиѳагорейскими мотивами, описываетъ, какъ души, слѣдуя за богами, поднимаются на сводъ небесный, созерцая горнюю, сверхъ-небесную красоту, между тѣмъ какъ одна Гестія остается въ домѣ боговъ; иныя изъ этихъ душъ падаютъ на землю съ тѣмъ, чтобы, по истеченіи болѣе или менѣе продолжительнаго періода, вернуться на небеса.

Всѣ небесныя явленія (а съ ними и явленія земной жизни) управляются „числомъ", т.-е. математическимъ закономъ, повторяются въ опредѣленные сроки. Среди позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ мы находимъ представленіе о томъ, что души, подобно планетамъ и всему воинству небесному, подчинены роковому закону круговорота. Какъ свѣтила восходятъ и заходятъ въ опредѣленные сроки и затменія наступаютъ періодически, такъ и душа, по истеченіи опредѣленнаго астрономическаго цикла, соединяется съ новымъ тѣломъ и вновь покидаетъ его.

О морали пиѳагорейцевъ, которая, какъ и у всѣхъ древнихъ философовъ до Сократа, не составляла предмета научно философской разработки, мы уже говорили выше. Вѣра въ объективный законъ и мѣру всего, вѣра въ разумное начало—„число", зиждущее вселенную, очевидно сказывалась и въ нравственной области, какъ вѣра въ естественную *правду*, въ мѣру и законъ, царствующій и въ нравственномъ мірѣ. Мудрый долженъ проводить въ жизнь эту мѣру и законъ—начало „космоса", или чиннаго разумнаго порядка и красоты. Онъ врагъ всего безмѣрнаго и неограниченнаго — всякой неумѣренности, невоздержанія, беззаконія. Нравственно-эстетическій идеалъ *мѣры* и *гармоніи*, столь свойственный греческому генію, обосновывается всѣмъ философскимъ міросозерцаніемъ пиѳагорейцевъ.

выраженіе его мы находимъ несомнѣнно у пиѳагорейцевъ. Вопреки предположенію Аристотеля, самая таблица десяти противоположностей кажется намъ сравнительно поздней, какъ попытка искусственнаго согласованія геометрическихъ, ариѳметическихъ, физическихъ и этическихъ началъ: но тотъ дуализмъ, который лежитъ въ ея основаніи и который отражается уже въ ученіи Алкмеона, представляется намъ первоначальнымъ.

Но въ основаніи всякаго дуализма заключается философская проблема, требующая рѣшенія: какъ соединяются, сочетаются, согласуются между собою противоположныя начала? Этотъ вопросъ по всей его глубинѣ впервые ставится Гераклитомъ, философія котораго, повидимому, не осталась безъ вліянія на Филолая. Но Гераклитъ прежде всего не знаетъ противоположностей неизмѣнныхъ: онѣ переходятъ другъ въ друга, сочетаются другъ съ другомъ въ самой борьбѣ, уравновѣшиваютъ, нейтрализуютъ другъ друга въ вѣчномъ процессѣ. Далѣе, онъ не столько предлагаетъ готовое рѣшеніе, сколько *постулируетъ* его, т. - е. утверждаетъ высшее единство противоположностей какъ ключъ къ разрѣшенію міровой загадки. Пиѳагорейцы (какъ Филолай) тоже ссылаются на *необходимость* гармоніи, безъ которой ничего не могло бы существовать. И это тоже древняя черта: врачъ Алкмеонъ признаетъ, что здоровье организма обусловливается равновѣсіемъ, гармоническимъ смѣшеніемъ или соединеніемъ (σύμμετρος κρᾶσις) противоположныхъ качествъ, ихъ равноправностью, между тѣмъ какъ исключительный перевѣсъ или господство какого-либо *одного* изъ нихъ („единовластіе", или „монархія") вызываетъ болѣзнь. Филолай, который въ медицинѣ слѣдовалъ Алкмеону, видитъ „соразмѣрную смѣсь" или гармоническое соединеніе въ цѣломъ мірозданіи.

Противоположныя и разнородныя начала не могли бы войти въ стройное цѣлое вселенной, „если бы не наступила гармонія, какимъ бы образомъ она ни возникла" (fr. 6). Музыкальная гармонія, или согласіе, различныхъ тоновъ является пиѳагорейцамъ лишь какъ бы случаемъ всемірной гармоніи, ея звуковымъ выраженіемъ. Музыкальная гармонія опредѣляется числовыми отношеніями; Филолай тутъ же ихъ приводитъ: отношеніе тоновъ кварты = 3 : 4, квинты = 2 : 3, октавы = 1 : 2 [1]). Октава и называется „гармоніей": въ этой „гармоніи" раскрывается тайна внутренняго согласія *одного* и *двухъ, единаго* и *двойцы*, чета и нечета. И это единство въ разнородномъ, согласіе въ различіи, которое наблюдается въ музыкальной гармоніи, раскрывается и во всей вселенной: „все небо есть гармонія и число". Повторяемъ, у пиѳагорейцевъ было несомнѣнно *нѣсколько* попытокъ міробъясненія: „природа требуетъ не человѣческаго, а божественнаго разумѣнія", говоритъ Филолай (ib.); достовѣрность относительно невидимаго и относительно видимаго доступна лишь богамъ; намъ, людямъ, дано лишь предположеніе, говоритъ Алкмеонъ (Diog., VIII, 83). Лишь въ области математики, въ

---

[1]) По свидѣтельству Аристоксена, изъ восьми „симфоній", установленныхъ позднѣйшими теоретиками, его предшественники касались лишь кварты, квинты и октавы (Aristox., Harm., 1, 20; II, 45). Однако Архитъ опредѣлилъ соотношеніе тоновъ въ гаммахъ энгармонической, хроматической и діатонической.

области числа мы имѣемъ свѣтъ высшаго божественнаго знанія, исключающаго ложь (Phil. fr 11); черезъ число поэтому мы должны познавать все сущее, ибо всѣ конкретныя вещи суть лишь какъ бы *подобіе* того, что мы находимъ въ области чиселъ.

Космологія пиѳагорейцевъ.

Мы уже видѣли, что міръ слагается изъ величинъ, изъ предѣла и безпредѣльнаго. Онъ представляется сферой, носящейся въ безпредѣльной пустотѣ и „вдыхающей" ее въ себя. Первоначальное *единое*, возникнувъ среди безпредѣльнаго, втягиваетъ его въ себя и тѣмъ самымъ распространяется и расчленяется: въ немъ образуются пустые промежутки, множество и движеніе. Такъ возникаетъ міровое пространство и міровыя тѣла, міровое движеніе, а съ нимъ вмѣстѣ и самое время. „Космосъ единъ и началъ образовываться отъ центра", говоритъ Филолай (17). Въ серединѣ его находится огонь — очагъ вселенной. Втягивая въ себя безпредѣльное, огонь образуетъ въ себѣ пустоту, отдѣляющую центръ отъ окружности — отъ периферическаго огня, окружающаго небо неподвижныхъ звѣздъ (πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω περιέχον). Центральный огонь Филолай называетъ Гестіей (очагомъ вселенной, домомъ Зевса, матерью боговъ или алтаремъ, связью и мѣрой природы) [1]). Вокругъ него ведутъ свои хороводы десять божественныхъ тѣлъ: небо неподвижныхъ звѣздъ, пять планетъ, подъ ними солнце, луна, земля, а подъ землею „противоземіе"—особая десятая планета, которую пиѳагорейцы принимали для круглаго счета, въ виду божественности декады. При ея помощи объясняли лунныя затменія; впослѣдствіи, однако, ее замѣняли „кометой", въ которой усматривали десятую планету (Arist. Meteor. I, 6, 342 b 29).

Космическія тѣла происходятъ изъ центральнаго тѣла; поэтому-то оно и есть „матерь боговъ". Эти тѣла прикрѣплены къ прозрачнымъ кругамъ или сферамъ — старинное представленіе, существовавшее среди пиѳагорейцевъ еще до Филолая (слѣды его мы находимъ и у Парменида). Есть полное основаніе думать, что самъ Пиѳагоръ переработалъ его изъ ученія Анаксимандра о небесныхъ колесахъ. Планеты вращаются отъ запада къ востоку, обращенныя къ центральному огню неизмѣнно одною и тою же стороной; такимъ же образомъ вращается вокругъ центральнаго огня и земля; мы не видимъ его потому, что земля обращена къ нему другою своей стороною. Поэтому наше полушаріе и не согрѣвается имъ. Оно воспринимаетъ его свѣтъ и теплоту, лишь поскольку лучи его отражаются солнцемъ. Это послѣднее (какъ и луна) представляется стекловиднымъ шаромъ, отражающимъ свѣтъ и теплоту центральнаго огня. Частицы этого огня, уносимыя въ наиболѣе темныя и холодныя сферы мірового пространства, освѣщаютъ, согрѣваютъ и оживляютъ ихъ своимъ движеніемъ: пылинки (ξύσματα), играющія въ солнечныхъ лучахъ, суть души всего живого.

Какъ ни наивны эти представленія, непосредственно примыкающія къ

---

[1]) Aet. II, 7, 7 (Dox. 336, вѣроятно, свид. Ѳеофраста).

Гераклитъ былъ именитѣйшимъ ефесскимъ гражданиномъ и, какъ старшій въ родѣ ефесскихъ кодридовъ, имѣлъ права на санъ „царя“ (басилевса), съ которымъ связывались нѣкоторыя уцѣлѣвшія почетныя отличія и богослужебныя функціи,—онъ вѣдалъ таинства елевсинской Деметры (Strabo XIV, 632—633). Повидимому, философъ мало дорожилъ „царствомъ“ такого рода; онъ уступилъ царскую порфиру своему младшему брату и вовсе удалился отъ общественныхъ дѣлъ отчасти изъ отвращенія къ демократіи родного города, отчасти слѣдуя своему философскому призванію. По преданію, онъ жилъ отшельникомъ, изрѣдка появляясь среди согражданъ, возбуждая вниманіе своими странностями и желчными выходками.

Ненависть Гераклита къ демократіи есть черта историческая, оставившая слѣды въ уцѣлѣвшихъ фрагментахъ его книги. Онъ протестуетъ противъ господства толпы, противъ тиранніи большинства: „для меня одинъ—десять тысячъ, если онъ лучшій“ (fr. 49), говоритъ онъ; „законъ—слушаться совѣта одного“ (fr. 33); „ефесянамъ стоило бы перевѣшать у себя всѣхъ совершеннолѣтнихъ за то, что они изгнали лучшаго изъ своей среды — Гермодора, говоря: изъ насъ ни единый да не будетъ наилучшимъ, а коли нѣтъ, такъ пусть (будетъ) въ другомъ мѣстѣ и у другихъ“ (121). Но въ аристократизмѣ Гераклита говоритъ не одно личное раздраженіе или сословный предразсудокъ, а убѣжденіе, которое мы находимъ и у многихъ другихъ „лучшихъ“ людей Греціи: онъ убѣжденъ, что власть должна принадлежать по праву немногимъ „лучшимъ“, а не большинству худшихъ: этого требуетъ общее благо и высшая справедливость. *Неравенство* представляется Гераклиту общимъ естественнымъ закономъ, и эгалитарныя стремленія толпы, которая не терпитъ превосходства, являются ему преступными и достойными казни.

Отрицательное отношеніе Гераклита къ толпѣ, та „мизантропія“, о которой говорятъ его біографы, тѣсно связана съ глубокимъ сознаніемъ суетности человѣческой жизни, неразумія ея стремленій, безсмыслія тѣхъ цѣлей, которыя она себѣ ставитъ. Это сознаніе — обратная сторона его философіи, его стремленія къ „мудрости“, къ познанію истиннаго смысла, разума вещей, который правитъ вселенной. Какъ Соломонъ, онъ вѣритъ, что кромѣ этой мудрости все тлѣнъ, все суетно и преходяще, а люди ставятъ себѣ цѣлью именно тлѣнное и въ жизни ищутъ только чувственныхъ благъ, руководствуясь тѣлесными желаніями или предразсудками. „Родившись, они стремятся жить, чтобы затѣмъ умереть, или, лучше сказать, успокоиться, и оставляютъ дѣтей въ удѣлъ смерти“ (fr. 20). Обычныя стремленія людскія и стремленія философа, который оставляетъ все, чтобы искать „единое мудрое, отъ всего отрѣшенное“, — относятся другъ къ другу какъ временное и вѣчное. Попытка сближенія посредствомъ философской проповѣди могла только показать Гераклиту степень его отчужденія отъ тѣхъ, къ кому онъ обращался. Слышатъ ли люди вѣчное „слово“ или нѣтъ, они одинаково его не разумѣютъ, даже тамъ, гдѣ они дѣлаютъ неумѣлыя усилія, чтобы его понять; а прочіе сами не знаютъ, что они дѣлаютъ наяву, какъ не помнятъ того, что дѣлали во снѣ (fr. 1). Поэтому ложны всѣ человѣческія сужденія

о добрѣ и злѣ, о правдѣ, о природѣ вещей; ложны ихъ мнѣнія и оцѣнки, которыя опредѣляются ходячими воззрѣніями толпы; ложны ихъ религіозныя вѣрованія, внушенныя суевѣріемъ или росказнями невѣжественныхъ аэдовъ, повторяющихъ Гомѣра и Гесіода.

Задача философа—въ томъ, чтобы познать истинный смыслъ существующаго и осмыслить собственную жизнь. Въ философіи Гераклитъ видѣлъ откровеніе этого сокровеннаго смысла, и она получаетъ у него глубокое религіозное значеніе. Въ отличіе отъ грубыхъ таинствъ, распространяемыхъ среди народа, съ ихъ непристойными и суевѣрными обрядами, она одна даетъ человѣку истинное посвященіе въ тайну жизни и смерти. Религіозное движеніе VI в. нашло въ Гераклитѣ могучій откликъ. Пантеизмъ орфиковъ, загробныя чаянія, представленія о божественной природѣ нашего духа, о соединеніи съ божествомъ—очищаются въ его философіи, получаютъ въ ней новый смыслъ и оригинальное развитіе. Но, несмотря на религіозный строй своей мысли или, скорѣе, именно благодаря ему, Гераклитъ расходится съ народной вѣрой, протестуетъ противъ формъ народнаго культа, и въ особенности противъ культовъ мистическихъ. Онъ возстаетъ противъ почитанія изображеній и храмовъ, противъ почитанія усопшихъ (fr. 96), противъ кровавыхъ жертвъ, грязью которыхъ люди думаютъ смыть собственную грязь (fr. 5), и онъ грозитъ посмертной карой именно „полуночникамъ, волхвамъ, вакхантамъ, мэнадамъ, мистамъ... ибо не священно творится посвященіе въ таинства, почитаемыя у людей за таковыя“ (fr. 14).

Гераклитъ, какъ философскій писатель.

Гераклитъ изложилъ свое ученіе въ сочиненіи, которому древніе библіотекари давали различныя заглавія (Περὶ φύσεως, или Μοῦσαι, Diog. L. IX, 12). Сочиненіе это, повидимому, дѣлилось на три части, гдѣ философъ высказывалъ свои общефилософскія, политическія и богословскія воззрѣнія. На основаніи уцѣлѣвшихъ фрагментовъ, а также и того несомнѣннаго подражанія Гераклиту, которое мы находимъ въ одномъ изъ трактатовъ, ложно приписываемыхъ Гиппократу (περὶ διαίτης), Дильсъ полагаетъ, что сочиненіе Гераклита состояло изъ краткихъ афоризмовъ. Мысль свою Гераклитъ облекалъ въ загадочную, нерѣдко парадоксальную форму. Въ сжатыхъ афоризмахъ онъ любитъ соединять противоположныя, исключающія другъ друга понятія и образы. Его рѣчь торжественна, сурова, отрывочна и таинственна, какъ изреченія дельфійскаго бога, который „ни сказываетъ, ни утаиваетъ, а указываетъ“ (σημαίνει, fr. 93). Слогъ Гераклита заслужилъ ему прозваніе „темнаго“. Иные думали, что Гераклитъ намѣренно выражался такъ, стремясь сдѣлать свою философію недоступной толпѣ; другіе, какъ Θеофрастъ, объясняли особенности Гераклитовой рѣчи душевнымъ аффектомъ, „меланхоліей“ философа. Самъ онъ ссылается на Аполлона или на Сивиллу, которая „неистовыми устами возглашаетъ невеселыя, не разукрашенныя, не примазанныя рѣчи, побуждаемая богомъ“ (fr. 92). И, несмотря на темноту слога, на нѣкоторую изысканную загадочность выраженія, мысль Гераклита, его философское міросозерцаніе, его субъективное настроеніе представляются совершенно понят-

ными. Мало того, форма его рѣчи вполнѣ соотвѣтствуетъ ея содержанію. Гераклитъ говоритъ какъ прорицатель, возвѣщающій „то слово, по которому все творится", и рѣчь его загадочна и парадоксальна, потому что смыслъ вещей представляется ему величайшей загадкой, и самая истина является ему величайшимъ парадоксомъ, соединяя и совмѣщая въ себѣ противоположности, повидимому, несовмѣстимыя, исключающія другъ друга. Гераклитъ принадлежитъ къ числу мыслителей, умственная дѣятельность которыхъ носитъ неизгладимую субъективную окраску: необычайная яркость образовъ, отрывочность рѣчи этого „меланхолика" показываютъ, что мысли, вспыхивавшія въ немъ, переживались имъ какъ событія. И такія мысли естественнѣе укладывались въ форму афоризмовъ, чѣмъ въ форму связнаго философскаго разсужденія. Не даромъ духъ представляется ему въ видѣ пламени, горящаго въ насъ тѣмъ ярче и сильнѣе, чѣмъ интенсивнѣе наша духовная, умственная жизнь, чѣмъ живѣе и свободнѣе ея связь съ огнемъ всемірнаго духа: въ себѣ самомъ Гераклитъ ощущалъ горѣніе этого пламени, и то ученіе о всемірномъ огнѣ, которое связано съ его именемъ, повидимому, имѣло характеръ непосредственной, мистической интуиціи.

Мышленіе Гераклита имѣетъ интуитивный характеръ. Напрасно стали бы мы искать у него слѣдовъ физическихъ или математическихъ изысканій или діалектическихъ разсужденій. Онъ знакомъ съ физикой милетской школы, съ Ѳалесомъ, Гекатеемъ, Пиѳагоромъ, Ксенофаномъ; онъ признаетъ, что философъ долженъ быть широко образованнымъ человѣкомъ (fr. 35), но онъ убѣжденъ, что „многоученость ума не научаетъ": иначе она научила бы его предшественниковъ (fr. 40). Онъ идетъ своимъ путемъ, и тамъ, гдѣ онъ сходится съ предшественниками, онъ влагаетъ новый смыслъ въ тѣ идеи, которыя онъ съ ними раздѣляетъ.

Философія мірового процесса.

Законъ всеобщаго измѣненія.

Первымъ положеніемъ философіи Гераклита является законъ всеобщаго измѣненія или движенія: „все течетъ" (πάντα ῥεῖ), „все движется и ничто не пребываетъ"—таковъ общій законъ всего бывающаго. Все измѣняется во времени. Движется небо; движутся стихіи, поколѣнія живыхъ существъ смѣняютъ другъ друга. Въ круговоротѣ вселенной нѣтъ ничего неизмѣннаго и неподвижнаго. „Нельзя войти дважды въ одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и того же тѣла: наши тѣла текутъ, какъ ручьи", и вещество обновляется въ нихъ, какъ тотъ воздухъ, которымъ мы дышимъ. Измѣненіе, происхожденіе, уничтоженіе представляютъ собою загадочный переходъ отъ небытія къ бытію и отъ бытія къ небытію: возникаетъ нѣчто, чего не было, или обращается въ ничто нѣчто такое, что было. Въ этомъ переходѣ небытія въ бытіе и обратно заключается парадоксъ, противорѣчіе, непостижимое для человѣческаго разсудка. Сейчасъ же вслѣдъ за Гераклитомъ Парменидъ пытался разрѣшить это противорѣчіе, признавъ абсолютную неизмѣнность истинно сущаго: небытія нѣтъ вовсе, значитъ—нѣтъ и перехода отъ не-

бытія къ бытію. Измѣненіе, происхожденіе, уничтоженіе есть лишь нѣчто кажущееся, призрачное; точно такъ же училъ онъ и относительно движенія. По Гераклиту, наоборотъ, измѣненіе, движеніе именно и есть подлинная форма бытія: нѣтъ ничего безусловно неизмѣннаго и неподвижнаго. Только нашимъ омертвѣлымъ, грубымъ чувствамъ вещи кажутся таковыми, точно такъ же какъ можетъ казаться неподвижнымъ потокъ или пламя огня. На дѣлѣ все возникаетъ и уничтожается: всѣ вещи и сама вселенная слѣдуютъ этому закону. Единство возникновенія и уничтоженія въ процессѣ всеобщаго измѣненія является величайшимъ парадоксомъ: люди не могутъ понять этого „согласованія разногласнаго“, этого соединенія противоположностей: смерть одного есть рожденіе другого и рожденіе одного—смерть другого въ общемъ круговоротѣ вселенной. День и ночь, холодъ и зной, зима и лѣто, голодъ и насыщеніе, болѣзнь и здоровье переходятъ другъ въ друга: „все едино—одно изъ всего и все изъ одного“. Жизнь и смерть, сонъ и бдѣніе, молодость и старость, удовольствіе и страданіе суть состоянія одного и того же существа, которыя переходятъ одно въ другое (fr. 88). И точно такъ же какъ этотъ круговоротъ происходитъ въ единичномъ существѣ и въ ограниченный промежутокъ времени, такъ и въ цѣломъ, вселенной, и въ вѣчности совершается кругъ, въ которомъ „конецъ сходится съ началомъ“. Въ единствѣ всеобщаго теченія все составляется и разлагается, приходитъ и уходитъ, возникаетъ и уничтожается. Богъ смерти, Аидъ, и богъ жизни, Діонисъ, — одинъ и тотъ же богъ (fr. 15). „Богъ есть день, ночь, зима, лѣто, война, миръ, изобиліе и голодъ. И онъ видоизмѣняется, подобно огню, когда онъ смѣшивается съ куреніями, и всякій даетъ ему названіе по своему желанію“ (fr. 67).

Такимъ образомъ одно и то же божественное начало видоизмѣняется во всѣхъ формахъ бытія. Мы зовемъ его различными названіями, смотря по тому, въ какихъ формахъ мы его воспринимаемъ, но въ дѣйствительности оно одно во всѣхъ нихъ, едино въ самыхъ противоположностяхъ. Этого мало: всеединство дѣятельно осуществляется именно въ вѣчномъ процессѣ измѣненія и движенія, въ которомъ, какъ у Анаксимандра, уничтожается всякое обособленіе или раздѣленіе. Сравненіе съ огнемъ, который мѣняетъ свой видъ, смѣшиваясь съ дымомъ жертвеннаго куренія (θύωμα), здѣсь не случайно: то всеединое начало, изъ котораго все возникаетъ, которое все движетъ, все измѣняетъ и „на все мѣняется“, все превращаетъ и во все обращается, опредѣляется Гераклитомъ какъ „вѣчно-живой“ *огонь*—дѣятельная, божественная стихія. Оригинальная особенность Гераклита состоитъ въ томъ, что онъ мыслитъ *сущее какъ процессъ* и не можетъ представить себѣ дѣйствительнаго бытія иначе, какъ въ формѣ *быванія* (γένεσις, Werden). Огонь не есть качественно неизмѣнная стихія, подобная стихіямъ другихъ физиковъ: „всѣ вещи *мѣняются* на огонь, и огонь *мѣняется* на всѣ вещи, какъ товары на золото и золото на товары“ (fr. 90). Огонь, какъ видимая форма *процесса горѣнія,* является наиболѣе подходящимъ опредѣленіемъ для стихіи, которая понимается какъ вѣчный процессъ. Вещи, формы сущаго, возникаютъ и разсѣиваются какъ клубы курящагося дыма; пребываетъ лишь огонь, „мѣрами воспламеняющійся и мѣрами угасающій“ (fr. 30).

Соотносительность противоположностей. Борьба и гармонія.

Всякій процессъ есть переходъ отъ одного состоянія или положенія къ другому. Безъ различающихся, противополагающихся другъ другу состояній не было бы перехода между ними, не было бы и процесса. Поэтому міровой процессъ въ одно и то же время полагаетъ противоположности и соединяетъ ихъ, переходя отъ одной къ другой въ ритмѣ вѣчнаго круговорота: всякая опредѣленная конкретная форма бытія, обособляясь отъ прочихъ, противополагается прочимъ; но всѣ противоположности *соотносительны другъ другу*,— одна предполагаетъ другую, уравновѣшиваетъ другую. Этой соотносительностью и объясняется „скрытая гармонія“ (fr. 54) въ видимой розни противоположныхъ силъ и стремленій; ею объясняется то самовозстановляющееся, „возвращающееся согласіе“, которое обусловливается напряженіемъ взаимно уравновѣшивающихъ другъ друга противоположныхъ силъ: такъ, два конца натянутаго лука въ своемъ расходящемся стремленіи производятъ согласное дѣйствіе (παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης, fr. 51).

Такимъ образомъ законъ всеобщаго взаимнаго противоположенія или борьбы обусловливаетъ какъ обособленіе вещей, такъ и гармонію цѣлаго, которая осуществляется въ вѣчномъ движеніи. Все рождается борьбою, все разрушается ею же, всѣ вещи обособляются и примиряются общею *рознью,* поскольку гармонія цѣлаго предполагаетъ взаимно уравновѣшивающіяся стремленія противоположныхъ силъ. „Должно знать, что война есть общее (ξυνόν = κοινόν, общій законъ, ср. fr. 2: δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ), и что справедливость есть раздоръ, и что все возникаетъ и уничтожается въ силу раздора“ (fr. 80). „Расходящееся сходится, и прекраснѣйшее согласіе возникаетъ изъ противоположностей, и все происходитъ въ силу раздора“ (fr. 8). Какъ строй человѣческаго общества, такъ и строй вселенной имѣетъ свое начало въ войнѣ: „война—отецъ всего, царь всего; однихъ оказала богами, другихъ—людьми; однихъ сдѣлала рабами, а другихъ свободными“ (fr. 53).

Таковъ общій законъ сущаго: безъ борьбы, безъ противоположностей нечему соглашаться или соединяться, какъ безъ различія тоновъ нѣтъ гармоніи. То „единое“, изъ котораго все происходитъ, заключаетъ въ себѣ внутреннее основаніе для видимаго различія и раздѣленія вещей: „соединяются цѣлое и не-цѣлое, сходящееся и противоположное, согласное и несогласное,—и изъ всего одно и изъ одного все“ (fr. 10). Гераклитъ порицаетъ Гомера, сказавшаго „да исчезнетъ раздоръ изъ среды боговъ и людей“: Гомеръ не понимаетъ, что онъ молитъ о разрушеніи міра, ибо, если бы молитва его была услышана, всѣ вещи уничтожились бы (Diels, Fr. § 12 A 22), всякія различія исчезли бы, все множество погрузилось бы въ одинъ пламень вѣчнаго огня. Раздоръ и борьба могутъ казаться нежелательными отдѣльнымъ существамъ съ ихъ относительной точки зрѣнія. Для Бога, который опредѣляется какъ „война и миръ“, наши человѣческія понятія о добрѣ и злѣ, о справедливости или несправедливости не имѣютъ силы. „У Бога все хорошо и добро и справедливо, а люди сочли одно несправедливымъ, а другое спра-

ведливымъ“ (fr. 102) [1]). Пусть люди не понимаютъ, какимъ образомъ „расходящееся сходится и противоположное соединяется“,—въ этомъ и состоитъ загадка вселенной. Но эта загадка имѣетъ свою отгадку, свое „Слово“ или разумный смыслъ, безъ котораго вселенная не могла бы существовать.

Неизмѣнный законъ вселенной. Логосъ.

Въ всеобщемъ потокѣ явленій рождаются и проходятъ единичныя формы, но *общія отношенія* остаются неизмѣнными; „все течетъ“, все мѣняется, но *строй* цѣлаго остается неизмѣннымъ. Въ движеніи свѣтилъ, въ смѣнѣ дня и ночи и временъ года, въ смѣнѣ жизни и смерти,—словомъ, въ общемъ круговоротѣ бытія есть закономѣрная правильность, есть *мѣра*, есть *законъ*, есть „разсужденіе“, или слово, которое „пребываетъ всегда“.

„Единое“ Гераклита, то единое, къ которому сводится „все“, опредѣляется какъ „мудрое“ (τὸ σοφόν), и высшая человѣческая мудрость состоитъ въ томъ, „чтобы познать разумную мысль (γνώμη), могущую править всѣмъ черезъ все“ (fr. 41). Этотъ міроправящій разумъ иногда получаетъ у Гераклита специальное наименованіе, пріобрѣтшее впослѣдствіи въ позднѣйшей греческой философіи величайшее значеніе: онъ называетъ его *логосъ* или *Слово* [2]).

Все въ мірѣ творится по этому слову, правящему всѣмъ (fr. 1 и 72). Оно есть всеобщій законъ всѣхъ вещей, котораго люди не разумѣютъ, хотя постоянно съ нимъ сталкиваются. Ему должны слѣдовать мудрые, изъ него всѣ человѣческіе законы черпаютъ свою силу (fr. 114).

„Истинное слово“ убѣждаетъ насъ, что все едино, и что это „единое“ разумно и божественно. Орфики называли свое всеединое божество Зевсомъ и въ своемъ пантеизмѣ подходили довольно близко къ идеѣ о соединеніи противоположностей. Гераклитъ, какъ бы въ отличіе отъ нихъ, утверждаетъ, что „единое мудрое одно; оно и не хочетъ и хочетъ называться именемъ Зевса“ (fr. 32): оно не допускаетъ этого имени, поскольку оно отлично отъ Зевса миѳологіи или народной религіи; и оно допускаетъ его, поскольку Ζήν

---

1) Дильсъ и Bywater извлекаютъ этотъ фрагментъ изъ схолій къ Ил. IV 4 (I, 69, 6 Schr.); повидимому, однако Ps. Hippocr. περὶ διαίτης, I, 11, ближе къ Гераклиту.

2) Трудно передать этотъ греческій терминъ, буквально означающій „слово“, однимъ равнозначащимъ русскимъ выраженіемъ: ближе другихъ „разсужденіе“, какъ въ смыслѣ „рѣчь“, „слово о чемъ-нибудь“ (fr. 39, 87, 108), такъ и въ смыслѣ „разумъ“ (fr. 115 и 2, ср. fr. 113, ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν), и въ смыслѣ „отношеніе“ („въ разсужденія“-въ отношеніи fr. 4 а и 31). Нѣкоторые ученые, какъ Schuster (Heraklit von Ephesus, 1873, 17) или Burnet (Early Greek Philosophy, 133, 13), признаютъ *логосъ* лишь въ смыслѣ „рѣчь“ (argument, discourse etc.); но это едва ли возможно, какъ въ виду fr. 2 (гдѣ λόγος ξυνός противополагается ἰδίᾳ φρονήσει), такъ и въ виду fr. 115, если только его можно приписать Гераклиту. Fr. 1—λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί—можетъ означать „хотя разсужденіе это *истинно* всегда“... (Burnet, l. c.). Противоположнаго мнѣнія держится Целлеръ, I, 668, 2; Tannery, l. c. 171; A. Aal, Gesch. der Logosidee, 1896, I, 28—40; Diels, l. c., и др. Во всякомъ случаѣ самое понятіе всеобщаго разумнаго закона, мысли или „единой мудрости“ у Гераклита имѣется, и хотя терминологія его сбивчива, есть полное основаніе думать, что самый терминъ *логосъ* для обозначенія міроправящаго разумнаго начала былъ заимствованъ стоиками у Гераклита, а не приписанъ ему ими.

(поэт. Зевсъ) значитъ „жизнь“ (ζῆν): божество, божественное всеединство есть *жизнь* съ точки зрѣнія Гераклита [1]). Далѣе, мы находимъ у него положеніе, гдѣ онъ еще рѣшительнѣе указываетъ свое отличіе отъ всѣхъ предшественниковъ – милетскихъ физиковъ, орфиковъ, Ксенофана: „чьихъ словъ я ни слыхалъ, никто не дошелъ до того, чтобы познать, что мудрое есть отъ всего отрѣшенное“ (ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, fr. 108). Такимъ образомъ божественный разумъ или божество признается здѣсь не только какъ *всеединое*, но и какъ *отрѣшенное* отъ всего; оно, стало быть, и *едино* со всѣмъ, и вмѣстѣ *отрѣшено* отъ всего, и *тожественно* съ цѣлымъ вселенной и *отлично* отъ нея, — „имманентно“ и вмѣстѣ „трансцендентно“, какъ сказалъ бы современный философъ. Какъ соединяются эти противоположныя опредѣленія въ умѣ Гераклита, мы въ точности не знаемъ. Вопросъ уясняется однако, если разсмотрѣть, какъ философъ представлялъ себѣ отношеніе всеединаго разумнаго начала къ *природѣ* и къ *человѣку*.

Физика Гераклита.

Круговоротъ вещества.

Физика Гераклита или то, что можно назвать этимъ именемъ, не представляетъ научнаго интереса, какой имѣли раннія попытки милетскихъ ученыхъ, или Пиѳагора. Это только иллюстрація его ученія о всеединствѣ сущаго въ вѣчномъ круговоротѣ бытія. Какъ мы уже видѣли, въ отличіе отъ другихъ физиковъ, признающихъ свои стихіи качественно неизмѣнными элементами мірозданія, Гераклитъ учитъ, что его огонь измѣняется качественно (ἀλλοιοῦται), „обмѣнивается“ на вещи, „какъ золото на товары“ (fr. 90), при чемъ эти вещи являются какъ бы его эквивалентами. Огонь, угасая, обращается въ воду и черезъ нее въ землю, чтобы затѣмъ, воспламеняясь, переходить изъ земли въ воду, испареніе и огонь: „этотъ строй, одинъ и тотъ же для всѣхъ вещей, не создалъ никто изъ боговъ или людей, но былъ всегда и есть и будетъ вѣчно-живой огонь, воспламеняющійся опредѣленными мѣрами (μέτρα) и угасающій опредѣленными мѣрами“ (fr. 30). Во всеобщемъ потокѣ, во всеобщемъ измѣненіи остается неизмѣннымъ лишь этотъ „строй“, это непрестанное чередованіе, или смѣна, въ которой „вѣчно-живой“ огонь переходитъ отъ себя къ своей противоположности (посредствомъ угасанія) и возвращается отъ нея къ себѣ (посредствомъ воспламененія). Колебаніе между воспламененіемъ и угасаніемъ совершается въ насъ самихъ каждое мгновеніе въ процессѣ дыханія, которымъ поддерживается въ насъ жизненный огонь; въ природѣ оно совершается каждыя сутки—въ смѣнѣ дня и ночи и каждый годъ—въ смѣнѣ лѣта и зимы, которую Гераклитъ объяснилъ чередованіемъ свѣтлыхъ и огненныхъ испареній съ темными и холодными. Свѣтлыя испаренія образуютъ „день“, который воспламеняется въ солнцѣ; и когда онъ догораетъ,

---

[1]) Fr. 32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. Gomperz, Zu Heraklit's Lehre (1887), предлагаетъ соединить этотъ фрагментъ съ fr. 41 (Byw. 19), который онъ вставляетъ между словами μοῦνον и λέγεσθαι.

поднимаются темныя испаренія, образующія „ночь“. Борьбою между днемъ и ночью обусловливается и смѣна лѣта и зимы. И въ этой смѣнѣ есть строгая закономѣрность—огонь „мѣрами“ воспламеняется и „мѣрами“ угасаетъ.

Путь внизъ и путь вверхъ.

Угасая, огонь выдѣляетъ изъ себя воду; вода образуетъ море, которое Гераклитъ называлъ *спермою* міра; изъ моря или вообще изъ воды осаживается суша,—таковъ „путь книзу“, отъ небеснаго огня къ землѣ; ему соотвѣтствуетъ обратный „путь вверхъ“: земля разжижается въ воду (подземные ключи, болота представляются такими превращеніями), вода поднимается къ небу въ видѣ смерчей или въ видѣ испареній, частью которыхъ питаются свѣтила небесныя,—тамъ они обращаются въ огонь. И опять-таки въ этомъ круговоротѣ стихій сохраняются постоянными лишь опредѣленныя *мѣры*, т.-е. пропорціи между ними: количества земли, воды, чистаго огня,—остаются неизмѣнными; вода получаетъ столько же влаги изъ земли и огня, сколько она теряетъ ея на образованіе огня и земли; если въ круговоротѣ стихій и есть колебанія, какъ въ смѣнѣ дня и ночи, то самыя эти колебанія имѣютъ ритмическій характеръ и не нарушаютъ всеміpной системы подвижнаго равновѣсія. Это-то и есть гармонія противоположностей.

Небесныя явленія.

За предѣлами неба находится чистый огонь, а свѣтила небесныя суть прикрѣпленные къ небу полые сосуды, обращенные отверстіями къ землѣ; въ этихъ-то сосудахъ собираются свѣтлыя блестящія облака, которыя воспламеняются при восходѣ и угасаютъ при закатѣ. Такимъ образомъ, слѣдуя общему закону, и самое солнце ежедневно обновляется (fr. 6); и оно „мѣрами“ воспламеняется и „мѣрами“ угасаетъ, и если бы оно преступило эти положенныя ему „мѣры“,—божественное правосудіе (Дике) настигло бы его (fr. 94). Чистыя, свѣтлыя испаренія обращаются въ огонь, огонь, угасая, обращается въ воду, а вода — частью въ землю, частью въ „огневицу“ [1]), πρηστήρ, или *воздухъ* (fr. 31).

Но мы не будемъ останавливаться на подробностяхъ этой космологіи. Отмѣтимъ только, что и здѣсь, несмотря на строгій монизмъ, отводится мѣсто дуализму: огонь есть и *цѣлое*, какъ единая общая стихія, и *нецѣлое*, т.-е. *часть* цѣлаго, какъ небесный, пламенѣющій огонь, которому противополагается огонь угасшій—вода, пассивная, холодная стихія, принципъ матеріальнаго міра.

---

[1]) Πρηστήρ—буквально—молонья, или жгучій вихрь; Сенека (Quaest. Nat. II, 56) передаетъ igneus turbo, Дильсъ — Glutwind, или „смерчъ съ электрическимъ разряженіемъ“ (!), Бернетъ — „ураганъ, сопровождаемый смерчомъ“ (153). Важно, что огонь обращается непосредственно въ *воду*, а не въ *воздухъ*, несмотря на ошибочное толкованіе Климента Strom. IV, 101, p. 712, Potter, cp. Diog. L. IX, 9, который черпаетъ изъ достовѣрнаго источника—Θеофраста. Огонь *угасаетъ* въ воду, вода *высыхаетъ* частью въ *землю*, частью въ *огневицу* πρηστήρ, или въ воздухъ, земля частью вновь растворяется въ воду, частью выдѣляетъ тѣ свѣтлыя испаренія, которыя таютъ въ солнечныхъ лучахъ—которыми питается солнце. „Воздухомъ“, какъ уже сказано, называется туманъ; естественно, такой туманъ рождается изъ воды (какъ испареніе) или земли, а не изъ огня (76).

Вопросъ о воспламененіи вселенной.

Признавалъ ли Гераклитъ періодическое возникновеніе вселенной изъ огня и конечное возвращеніе ея въ огонь, или же „строй“ вселенной представлялся ему вѣчнымъ? Стоики, а по ихъ слѣдамъ и другіе свидѣтели приписываютъ Гераклиту ученіе о всеобщемъ „воспламененіи“ всего міра по истеченіи „мірового года“ (по Гераклиту — 10.800 лѣтъ), послѣ чего наступаетъ новый періодъ мірообразованія, такъ что и здѣсь имѣетъ мѣсто періодическое воспламененіе и угасаніе. Разбирая всѣ относящіеся къ этому ученію фрагменты и свидѣтельства древнихъ, нѣкоторые ученые, какъ Шлейермахеръ, Лассаль и Бернетъ доказываютъ, что философъ разумѣлъ не единовременное воспламененіе всего міра, а послѣдовательное возвращеніе въ огонь всѣхъ вещей въ отдѣльности при неизмѣнномъ для всѣхъ нихъ общемъ „строѣ“, или міровомъ порядкѣ (fr. 30): огонь мѣрами воспламеняется и мѣрами гаснетъ, и эти мѣры непреложны для всѣхъ стихій. Другіе ученые, какъ Дильсъ, Целлеръ, Виндельбандъ, держатся противоположнаго мнѣнія: важно уже единогласное свидѣтельство стоиковъ, да и Аристотель, повидимому, сближалъ ученіе Гераклита съ ученіемъ Эмпедокла о періодическомъ разрушеніи и возстановленіи міра (de coelo I, 10, 279 b 12), хотя, съ точки зрѣнія Гераклита, такое разрушеніе и возстановленіе совершается постоянно.

Конечное „воспламененіе“, предстоящее всѣмъ вещамъ, изображается какъ судъ надъ ними, „ибо огонь, пришедши, все будетъ судить и осудитъ“ (fr. 66),—слова, которыя и Целлеръ и Дильсъ понимаютъ вмѣстѣ съ Ипполитомъ въ смыслѣ общаго воспламененія. Во всякомъ случаѣ Гераклитъ высказываетъ мысль, близкую къ ученію Анаксимандра: конечное воспламененіе по отношенію къ каждому индивидуальному существованію является казнью, судомъ и осужденіемъ всякаго обособленія и раздѣленія.

Антропологія Гераклита.

Если божество раскрывается въ своемъ единствѣ въ конечномъ воспламененіи вещей, то оно остается единымъ и тамъ, гдѣ оно скрыто видимымъ разнообразіемъ вселенной, какъ огонь — облаками ѳиміама. Божественный огонь горитъ въ небѣ въ сіяніи дня, въ блескѣ свѣтилъ, но онъ незримо проникаетъ все, все движетъ и оживляетъ. Онъ горитъ и въ насъ, будучи источникомъ нашей жизни и разума.

Душа.

Аристотель свидѣтельствуетъ о томъ, что Гераклитъ признавалъ душу „тѣмъ испареніемъ, изъ котораго онъ слагаетъ всѣ вещи“, т.-е. огненнымъ испареніемъ, или огнемъ. Человѣкъ состоитъ изъ тѣхъ же элементовъ, что вселенная: въ немъ есть огонь, вода и земля, и въ немъ совершается тотъ же круговоротъ, что во вселенной: огонь становится водой и вода землей, и наоборотъ, или, какъ говоритъ философъ, „душамъ смерть становиться водою, водѣ смерть становиться землею. Изъ земли же происходитъ вода, а изъ воды—

душа“ (fr. 36), т.-е. то „сухое“, горючее испаренiе, которое горитъ и свѣтится въ насъ и питаетъ собою нашу душевную жизнь, какъ оно питаетъ собою солнце и звѣзды. И точно такъ же, какъ во вселенной, въ человѣкѣ происходитъ колебанiе между воспламененiемъ и угасанiемъ, чередованiе сухихъ и влажныхъ испаренiй, которымъ объясняются смѣны сна и бдѣнiя, здоровья и болѣзни, жизни и смерти. Тѣ „испаренiя“, которыми питается наша душа, извлекаются нами не только изъ тѣла, но, главнымъ образомъ, изъ окружающей атмосферы, посредствомъ дыханiя [1]): такимъ образомъ поддерживается связь нашей души съ душою, разлитою въ цѣломъ, „изъ которой составляются всѣ вещи“. Источникъ всемiрной жизни—одинъ, и органическою связью съ нимъ объясняется разумность единичнаго духа: „границъ души не найдешь, хотя бы исходивши всѣ дороги,—столь глубокiй въ ней разумъ“ (смыслъ—λόγος, fr. 45); границы индивидуальной души теряются въ общемъ разумномъ началѣ,—психологiя переходитъ въ космологiю и теологiю.

Единенiе нашей души съ всемiрнымъ разумнымъ началомъ имѣетъ психо-физическую основу. Ночью, когда холодныя темныя испаренiя берутъ верхъ надъ свѣтлыми, и день угасаетъ въ небѣ, меркнетъ и нашъ внутреннiй огонь: мы засыпаемъ, тѣло наше становится неподвижнымъ, и связь наша съ внѣшнимъ мiромъ поддерживается лишь дыханiемъ, такъ какъ чувства наши закрываются для внѣшнихъ воспрiятiй. Мы теряемъ сознанiе общей для всѣхъ дѣйствительности и погружаемся въ мiръ сновидѣнiй: для бодрствующаго — одинъ свѣтъ и одинъ мiръ, общiй для всѣхъ, спящiй погружается въ свой собственный мiръ (fr. 89). Ночью каждый зажигаетъ себѣ свой собственный свѣточъ (fr. 26). Впрочемъ, люди и наяву живутъ какъ во снѣ: хотя истинное слово едино и всеобще, они живутъ какъ бы имѣя каждый свое собственное разумѣнiе (fr. 1 и 2).

Мораль Гераклита.

Съ психологiей Гераклита связано и его нравственное ученiе, которое, повидимому, какъ и его физика, пользовалось сочувствiемъ стоиковъ. „Душѣ смерть—становиться водою“: перевѣсъ грубо-матерiальнаго начала въ человѣческой жизни есть ослабленiе тонкаго, духовнаго начала, его частичная смерть. Если такое ослабленiе представляется нормальнымъ во снѣ, который наступаетъ перiодически, смѣняясь бдѣнiемъ, то, повидимому, философъ считалъ *плотское наслажденiе* смертельною опасностью для души: оно угашаетъ духъ, дѣлаетъ его „влажнымъ“ (fr. 77), какъ мы видимъ это у пьянаго, который теряетъ сознанiе (fr. 117). Трудно бороться противъ сердечнаго желанiя, потому что сердце наше покупаетъ то, чего оно желаетъ, цѣною души (fr. 85), т.-е. цѣною огня, заключающагося въ ней. „Сухая душа есть мудрѣйшая и лучшая“ (fr. 118), т.-е. лучшая душа есть наиболѣе чистая, свободная отъ грубо-тѣлесныхъ, матерiальныхъ примѣсей. Но въ жизни смертныхъ людей такая примѣсь неизбѣжна, и грубо матерiальное начало стѣсняетъ душу, затемняетъ ее перiодически. Плотская жизнь совершается на счетъ души и душевная

---

[1]) См. Sext. adv. math. VII, 128—130—несмотря на примѣсь позднѣйшихъ идей и позднѣйшую терминологiю. Ср. Aet. IV, 3, 12 (Dox.).

жизнь на счетъ плотской, или, какъ говоритъ Гераклитъ, „мы живемъ ихъ смертью (смертью нашихъ душъ) и онѣ живутъ нашею смертью“ (fr. 77). Отсюда философъ признаетъ не только относительность всѣхъ человѣческихъ сужденій о добрѣ и злѣ, но и ихъ ложность: философія ведетъ къ переоцѣнкѣ всѣхъ цѣнностей. Если наслажденіе есть смерть душѣ, то не есть ли страданіе—ея врачеваніе? Не направлены ли желанія, похоти нашего сердца на то, что гибельно для нашей души? Чтобы не слѣдовать этимъ неразумнымъ желаніямъ, чтобы возвыситься надъ погоней за наслажденіями, которыя всѣ относительны и обусловливаются предшествующимъ страданіемъ (fr. 111), надо жить согласно разуму, согласно истинной природѣ вещей или „поступать по природѣ“ (112)—правило согласное съ основнымъ положеніемъ стоической морали [1]. „Разсуждающіе разумно (ξὺν νόῳ), должны утверждаться этимъ общимъ всѣмъ разумомъ (τῷ ξυνῷ πάντων, ср. fr. 113 и 2), какъ государство закономъ и даже еще крѣпче. Ибо всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ. Ибо онъ господствуетъ, насколько онъ хочетъ, всему довлѣетъ и превозмогаетъ“ (114). „Должно слѣдовать общему... но хотя это слово и всеобще, люди живутъ, какъ бы имѣя свое разумѣніе“ (fr. 2). Поэтому-то они уподобляются спящимъ, которымъ грезятся сны вмѣсто дѣйствительности, и которые не сознаютъ сами, что они дѣлаютъ (fr 1). Цѣль философа — преуспѣвать въ познаніи „мудрости“, „сущаго (истиннаго) Слова“. „Мыслить есть высшая доблесть, и премудрость въ томъ, чтобы говорить истину и поступать по природѣ, внимая ей“. „Мышленіе обще всѣмъ“ (fr. 113), и въ душѣ нашей есть „слово, само себя умножающее“ (115),—есть разумъ, способный возрастать въ познаніи и мудрости.

Таковы положительныя основанія нравственнаго ученія Гераклита, которыми опредѣляется и его обличительная проповѣдь, направленная противъ суетности и безумія человѣчества. Слышатъ ли люди истинное слово или нѣтъ, они одинаково его не разумѣютъ и, подобно животнымъ, не умѣютъ различать истинно-цѣннаго отъ того, что тѣшитъ ихъ плоть. Вмѣсто того, чтобы „слѣдовать общему“, они создаютъ себѣ свои установленія и законы, противные природѣ. Вмѣсто того, чтобы говорить истину и искать мудрости, они лгутъ и повторяютъ лживыя басни.

Отношеніе къ религіи.

Осуждая весь нравственный строй современнаго ему общества и его политическую жизнь [2], Гераклитъ, какъ мы видѣли, высказывается и противъ господствующихъ религіозныхъ установленій съ не меньшею рѣзкостью, чѣмъ Ксенофанъ: сюда относятся не только обычныя формы богопочитанія, но и

---

[1] Fr. 112—ποιεῖν κατὰ φύσιν—если и не подлинное выраженіе Гераклита, то все же вѣрно передаетъ его основную мысль, выраженную и въ fr. 2, и 114.

[2] Изъ фр. 53 о войнѣ какъ отцѣ и законномъ царѣ, дѣлающемъ однихъ свободными, а другихъ рабами, можно было бы заключить, что Гераклитъ считалъ нормальнымъ подчиненіе Ефеса персидскому владычеству (ср. фр. 33); но было бы поспѣшнымъ строить подобныя догадки на основаніи столь недостаточныхъ данныхъ. Преданіе о сношеніяхъ Дарія съ Гераклитомъ оставило слѣды въ (подложныхъ) письмахъ Гераклита и персидскаго царя.

мистическіе, оргіастическіе культы всякаго рода мистиковъ и вакхантовъ, къ числу которыхъ въ эпоху Гераклита, несомнѣнно, принадлежали и орфики. Однако самъ Гераклитъ является однимъ изъ важнѣйшихъ представителей религіознаго движенія своего вѣка. И хотя его мистицизмъ носитъ умозрительный характеръ, онъ не теряетъ положительной религіозной почвы. Его божество „и хочетъ, и не хочетъ называться Зевсомъ"; но, несмотря на свой пантеизмъ, на свою вѣру въ единство божественнаго, онъ видимо раздѣляетъ вѣру Ѳалеса о томъ, что все полно боговъ, демоновъ и душъ. Подобно другимъ греческимъ философамъ, онъ вѣритъ въ мантику—въ проявленіе божественнаго разума черезъ посредство человѣка; онъ вѣритъ въ „владыку, оракулъ котораго находится въ Дельфахъ", вѣритъ въ существованіе боговъ и героевъ и въ загробную жизнь. Здѣсь онъ ближе всего подходитъ къ другимъ мистикамъ того времени и въ частности къ орфикамъ. Въ смерти онъ видитъ рожденіе души для новой высшей жизни, а въ воплощеніи—ея смерть, или состояніе, близкое къ смерти; онъ изображаетъ смерть, какъ таинство, въ которомъ посвященный переходитъ отъ мрака къ свѣту, очищаясь отъ нечистоты (fr. 63). Этого мало, онъ признаетъ, что загробная судьба усопшихъ различна, смотря по ихъ заслугамъ, по образу ихъ смерти (fr. 24—25), что есть мертвые, которые, по выраженію Гесіода, получаютъ царственный жребій, возстаютъ передъ богомъ и сами становятся „хранителями" смертныхъ. Какимъ образомъ представлялъ себѣ Гераклитъ существованіе своихъ огненныхъ душъ независимо отъ тѣла,—мы не знаемъ; въ одномъ изъ фрагментовъ (98) онъ надѣляетъ ихъ посмертнымъ обоняніемъ—„души обоняютъ въ Аидѣ",—что̀ можетъ значить, что онѣ и тамъ питаются испареніями. Въ отличіе отъ орфиковъ и пиѳагорейцевъ Гераклитъ ничего не говоритъ о душепереселеніи и о загробныхъ мытарствахъ и рѣшительно высказывается противъ мистическаго культа въ качествѣ средства искупленія. Такимъ средствомъ является ему не суевѣріе, а философія и праведная жизнь, просвѣщенная ею.

Судьба ученія Гераклита и его оцѣнка.

Философія Гераклита быстро распространилась и стала извѣстной мыслящимъ грекамъ. Не болѣе, какъ черезъ 20 лѣтъ по написаніи Гераклитомъ его книги, Парменидъ полемизируетъ противъ нея на противоположной окраинѣ греческаго міра, а вскорѣ затѣмъ Эпихармъ въ Сициліи потѣшается надъ ученіемъ о всеобщемъ измѣненіи вещей. Вліяніе Гераклита въ древности было весьма велико. Стоическая школа, возникшая въ концѣ IV в., перерабатываетъ его философію, и въ умственномъ ростѣ Платона Гераклитъ имѣлъ важное значеніе: первымъ учителемъ Платона былъ послѣдователь Гераклита Кратилъ.

Помимо умозрительнаго монизма, позднѣйшіе философы, какъ Гегель,

---

Ср. J. Bernays, Die heraclitischen Briefe (1869), 13. Ср. Clem. Strom. I, 65, p. 354, гдѣ говорится о томъ, что Гераклитъ *не послѣдовалъ* предложенію Дарія, звавшаго его къ себѣ, очевидно, не въ качествѣ философа, а въ качествѣ противника господствовавшей въ Ефесѣ демократической партіи.

нерѣдко искали у Гераклита идею единства противоположностей въ абсолютномъ, или идею *абсолютнаго, какъ процесса*. Эти идеи, выраженныя въ чувственныхъ матеріальныхъ образахъ, трудно однако передать въ ихъ первоначальномъ смыслѣ въ отвлеченныхъ терминахъ позднѣйшей философіи. „Абсолютное“ Гераклита есть огонь—вещественная стихія, которую съ точки зрѣнія современной мысли „абсолютнымъ“ назвать нельзя. Конкретность мышленія Гераклита, который оперируетъ съ *образами* скорѣе, чѣмъ съ понятіями, затрудняетъ и задачу критика, который неизбѣжно стремится свести эти образы къ понятіямъ. И древніе, и новые критики отмѣчаютъ, что Гераклитъ сводитъ *бытіе* къ *быванію*, что онъ представляетъ себѣ абсолютное *сущее какъ процессъ*. Исключительно взятая, такая концепція сущаго, очевидно, является односторонней. Если „все течетъ и ничто не пребываетъ“, то нѣтъ ничего тожественнаго: „все есть и не есть“, а съ такой точки зрѣнія легко прійти къ отрицанію закона тожества (A = A); все истинно и ложно заразъ, никакое познаніе не возможно, ни о чемъ нельзя утверждать ничего, такъ какъ все измѣняется. Такіе выводы дѣлаетъ Аристотель, критикуя Гераклита; къ подобнымъ же выводамъ приходили изъ посылокъ Гераклита иные софисты, а также и скептики. Къ числу послѣднихъ можно причислить и вышеупомянутаго учителя Платона, Кратила, который утверждалъ, что не только дважды нельзя войти въ одинъ и тотъ же потокъ, но и однажды. По словамъ Аристотеля, Кратилъ для выраженія своего крайняго скептицизма уже не говорилъ, а только двигалъ пальцемъ, знаменуя вѣчное движеніе. Очевидно, преподаваніе его не ограничивалось этимъ пріемомъ нагляднаго обученія.

Можно возражать противъ передачи Гераклитовой философіи языкомъ отвлеченныхъ понятій; она искажается въ прокрустовомъ ложѣ современной философской терминологіи. Но, въ общемъ, та характеристика, которую ей даютъ со дней Платона и Аристотеля, представляется правильной, а слѣдовательно, эта „философія огня“ дѣйствительно является выраженіемъ односторонней концепціи Сущаго. Поэтому насъ не должно удивлять, что на другой окраинѣ греческаго міра развилось другое, діаметрально противоположное ученіе.

ГЛАВА VI.

Элейская школа.

Ксенофанъ.

Основателемъ элейской школы считается обыкновенно Ксенофанъ (VI в.), хотя, строго говоря, трудно сказать, насколько здѣсь можно говорить объ организованномъ школьномъ союзѣ: послѣдователь Ксенофана Парменидъ и послѣдователь Парменида Зенонъ принадлежали, повидимому, къ пиѳагорейскому союзу; у того и другого были слушатели и почитатели, но мы не знаемъ, составляли ли они *особый* школьный союзъ. Во всякомъ случаѣ отъ Парменида до Зенона и Мелисса, учившихъ около половины V в., мы имѣемъ дѣло

съ однимъ послѣдовательно развивающимся ученіемъ, которое оказало глубокое вліяніе на философскую мысль, на атомизмъ, возникшій подъ его непосредственнымъ воздѣйствіемъ, на ученія Эмпедокла, Анаксагора, Горгія, мегарской школы и, наконецъ, на философію самого Платона.

Ксенофанъ былъ современникомъ Пиѳагора и является другимъ представителемъ религіознаго движенія VI в. Онъ родился въ Колофонѣ, іонійской колоніи Малой Азіи, въ первой половинѣ VI в. и, съ 25 лѣтъ покинувъ родину, велъ скитальческую жизнь рапсода, пребывая главнымъ образомъ въ Сициліи; онъ былъ и въ Элеѣ, фокейской колоніи, основанной около 540 г. въ Италіи, и воспѣлъ ея основаніе въ особой поэмѣ. Умеръ онъ въ V в. въ глубокой старости.

Онъ снискалъ себѣ славу своими поэтическими произведеніями—эпическими, элегическими, сатирическими и дидактическими [1]). По свидѣтельству Ѳеофраста, онъ былъ слушателемъ Анаксимандра (fr. 6a; Dox. 482), и вліяніе этого физика, несомнѣнно, сказывается на его философіи. Но самъ онъ далеко не былъ физикомъ: онъ — проповѣдникъ, облекающій въ поэтическую форму проповѣдь нравственно-религіознаго идеала. Другіе рапсоды разносятъ поэмы древнихъ эпиковъ или подражаютъ имъ; Ксенофанъ бичуетъ Гомера и Гесіода въ своихъ ямбахъ. Величайшіе изъ греческихъ лириковъ слагали пѣсни въ честь побѣдителей на Олимпійскихъ играхъ,—Ксенофанъ высказываетъ свое пренебреженіе къ такимъ побѣдамъ, столь высоко цѣнившимся именно въ Сициліи. Его поэзія однако не стоитъ особнякомъ, и его возвышенный религіозный идеалъ, его представленіе о *единомъ божествѣ*, чуждомъ человѣческихъ нуждъ и страстей, всевѣдущемъ, всеправедномъ, подготовляется уже въ лирикѣ VII и VI в. Ксенофанъ лишь продумалъ эту мысль до конца. Справедливо указываютъ также на возможное вліяніе богословія орфиковъ, съ его пантеистической тенденціей.

Если первымъ положеніемъ Ѳалеса, родоначальника милетской школы, является положеніе, что все полно демоновъ и боговъ—вѣрованіе, раздѣляемое и пиѳагорейской школой, то ученіе Ксенофана заключалось главнымъ образомъ въ борьбѣ противъ антропоморфнаго политеизма. Это основная особенность его ученія. Онъ не хочетъ пѣть, по его собственному выраженію, старыя пѣсни про кентавровъ, про битвы боговъ, подвиги исполиновъ: онъ избралъ новую дорогу, почитая боговъ разумной рѣчью, вспоминая недавнее прошлое, бесѣдуя о добродѣтели. Конечно, въ этихъ словахъ нѣтъ еще ничего особенно оригинальнаго, потому что нравственное поученіе встрѣчается у многихъ поэтовъ того времени, но дѣло въ томъ, что у Ксенофана мы находимъ впервые рѣзко выраженный протестъ противъ миѳологическаго политеизма, противъ миѳологическаго міросозерцанія вообще, которое нашло классическое выраженіе въ эпосѣ и которое является ему столь же неразумнымъ, сколь и безнравственнымъ. Онъ возстаетъ противъ Гомера и Гесіода, которые приписывали богамъ все, что есть постыднаго и предосудительнаго

---

[1]) Элегическій отрывокъ Ксенофана (№ 1 у Дильса) плѣнилъ самого Пушкина, который передалъ его въ вольномъ подражаніи.

у людей: воровство, блудъ, обманъ и другія преступленія; онъ спрашиваетъ, по какому праву богамъ приписываютъ человѣческій образъ. Всякій народъ создаетъ себѣ боговъ по своему подобію: у ѳракійцевъ они рыжіе, голубоглазые, у эѳіоповъ—черные и курносые; если бы быки или лошади умѣли ваять или писать красками, то они изобразили бы боговъ подобными себѣ.

Все, что могли, богамъ приписали Гомеръ съ Гесіодомъ,
Что у людей почитается стыднымъ и всѣми хулимо:
Множество дѣлъ беззаконныхъ они про боговъ возвѣстили,
Какъ воровали они, предавались обману и блуду... (fr. 11)
Если бы львамъ иль быкамъ въ удѣлъ даны были руки;
Если бъ писали они и ваяли, какъ дѣлаютъ люди,
То и они бы писали боговъ и тѣла бъ имъ создали,
Какія самимъ имъ даны, сообразно строенію каждыхъ:
Кони подобныхъ конямъ, быки же быками боговъ бы творили (fr. 15).
Смертные мнятъ, что рождаются боги,
Платье имѣютъ они и голосъ и ликъ человѣчій (fr. 14).

Но истинный богъ не можетъ ни *возникать*, ни уничтожаться, и говорить о рожденіи боговъ есть такое же нечестіе, какъ признавать, что они умираютъ: въ обоихъ случаяхъ признается, что есть время, когда ихъ нѣтъ (Ar. Rhet. II, 23, 1399 b 5), т.-е. въ обоихъ случаяхъ допускается частное *отрицаніе* боговъ. Во имя этой вѣчности боговъ отвергаются тѣ мистическіе культы, въ которыхъ воспроизводятся страсти боговъ: „если Левкотея богиня—нечего ее оплакивать, если она человѣкъ—нечего приносить ей жертвы" (ib. 26, 1400 b 5). Нельзя приписывать богамъ и человѣческую чувственность: они видятъ и слышатъ всецѣло, а не отдѣльными частями (Dox. 580). Наконецъ, нельзя говорить и о господствѣ однихъ боговъ надъ другими, признавать гегемонію одного какого-либо бога надъ другими, ибо дѣйствительный богъ не можетъ быть существомъ *подвластнымъ* и не нуждается въ какихъ-либо другихъ богахъ (ib.).

Такимъ образомъ развитіе идеи божества, какъ высшаго существа, приводитъ поэта къ протесту противъ политеизма. Высшее существо можетъ быть лишь одно. Во множествѣ боговъ пробудившаяся религіозная мысль разглядываетъ единство божественнаго:

Богъ одинъ средь боговъ и людей величайшій,
Смертнымъ ни видомъ, ни мыслью онъ не подобенъ (fr. 23)
Видитъ онъ весь, весь мыслитъ, весь слышитъ (fr. 24),
Но, безъ усилія, все потрясаетъ онъ духомъ разумнымъ (fr. 25),
Вѣчно на мѣстѣ одномъ неподвижно онъ пребываетъ,
Двигаться съ мѣста на мѣсто ему непристойно (fr. 26).

Отсюда вытекаетъ съ необходимостью отрицаніе самого *культа*. Изъ словъ Ксенофана относительно Левкотеи можно заключить, что онъ не останавливался передъ этимъ практическимъ послѣдствіемъ своего ученія. Извѣстно также, что онъ рѣшительно отвергалъ мантику (Cic. de div. I,. 3, 5; Aet. V, 1, 2). Равнымъ образомъ онъ долженъ былъ отнестись отрицательно и къ пиѳагорейскому мистицизму съ его новымъ культомъ и осмѣивалъ ученіе о душепереселеніи (fr. 7).

Ученіе самого Ксенофана можно опредѣлить какъ пантеистическій монизмъ. „Все едино" и „единое есть богъ"—вотъ сумма его ученія, къ которому онъ пришелъ, „взирая на цѣлое небесъ", какъ выражается Аристотель (Met. I, 5, 986 b), т.-е. изъ непосредственнаго созерцанія цѣлаго природы. Какъ уже сказано, онъ былъ ученикомъ Анаксимандра, и ученіе о единствѣ и вѣчности, о безпредѣльности перваго „начала" могло сложиться у него подъ вліяніемъ этого мыслителя. Уже Анаксимандръ давалъ своему „безпредѣльному" богословскія опредѣленія: оно „безсмертно", „божественно", „всѣмъ управляетъ" (Ar. Phys. III, 4, 203 b); правда, онъ физикъ по преимуществу и въ своемъ безпредѣльномъ ищетъ прежде всего матеріальную основу міровъ, а также объясненіе ихъ происхожденія и движенія. Ксенофанъ прежде всего религіозный мыслитель, и если что привлекало его въ Анаксимандрѣ, такъ это та смутно формулированная идея абсолютнаго начала, которая сквозитъ въ міросозерцаніи этого физика. Онъ развиваетъ ее въ своей полемикѣ противъ миѳологическаго политеизма. Истинное божество есть единое, вѣчное, безпредѣльное начало. Оно есть подлинное божество, не умирающее, не рождающееся, не похожее на смертныхъ ни видомъ, ни разумомъ. И Ксенофанъ приписываетъ ему всевидѣніе, всевѣдѣніе, всемогущество. Здѣсь онъ какъ будто оставляетъ почву космологическаго умозрѣнія: его „единое" и безпредѣльное *неподвижно* пребываетъ на одномъ и томъ же мѣстѣ (ἐν ταὐτῷ μένει).

Но, съ другой стороны, это единое есть *все*; оно есть единство всего неба, всѣхъ вещей, объемлемыхъ міромъ: *безпредѣльное отожествляется съ міромъ, окруженнымъ необъятнымъ небомъ:* это небо (ὅλος οὐρανός) и есть видимый образъ божества. Поэтому Ксенофанъ отвергалъ множество міровъ и ученіе о дыханіи міра въ отличномъ отъ него безпредѣльномъ (Diog. L. IX, 19). И вмѣстѣ онъ представляетъ свое божество въ видѣ *всеобъемлющей сферы* (Hipp. 14; Dox. 565, 25)—космологическое умозрѣніе сохраняетъ свои права надъ нимъ.

Какъ объяснялъ Ксенофанъ проблему генезиса, обособленія всѣхъ вещей изъ своего „единаго", и задавался ли онъ такимъ объясненіемъ? Поэма Ксенофана „о природѣ" утрачена почти цѣликомъ, за исключеніемъ немногихъ незначительныхъ фрагментовъ, и свидѣтельства древнихъ не даютъ достаточнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Парменидъ, послѣдователь Ксенофана, призналъ все чувственное множество нереальнымъ, призрачнымъ: міръ есть ложное явленіе; и тѣмъ не менѣе Парменидъ даетъ подробную космологію этого ложнаго феноменальнаго міра, какъ такого. Судя по источникамъ, и у Ксенофана есть своя космологія, но его физика, въ которой встрѣчаются слѣды вліянія Анаксимандра, представляется настолько грубой и наивной, что можно спросить себя, насколько самъ Ксенофанъ могъ придавать ей серьезное значеніе.

Міръ признается безпредѣльнымъ вверхъ—какъ воздухъ и внизъ—какъ земля (fr. 28): земля безпредѣльна въ глубину и ширину, распространяясь во всѣ стороны [1]). Земля и вода, изъ которыхъ все происходитъ, нѣкогда

[1]) Трудно соединить эти положенія съ представленіемъ о сферической формѣ „всеединаго"—противорѣчіе, объясняющее разногласіе свидѣтелей по вопросу о томъ, признавалъ ли Ксенофанъ свое божество ограниченнымъ или безпредѣльнымъ.

составляли одну тинообразную массу, но затѣмъ были раздѣлены дѣйствіемъ воздуха и солнечнаго огня (Aet. III, 4, 4): какъ у Анаксимандра, живыя существа вышли изъ тины и со временемъ вновь будутъ поглощены водою, чтобы вновь образоваться, когда вода опять высохнетъ или отступитъ. Свѣтила небесныя суть горящія испаренія земли—взглядъ, часто встрѣчающійся у античныхъ физиковъ. Свѣтила ежедневно зажигаются какъ уголья на востокѣ и либо уходятъ въ безконечность, либо гаснутъ надъ необитаемыми частями земли (Aet. II, 13, 14; 24, 4). Такимъ угашеніемъ Ксенофанъ объяснялъ затменія и даже разсказывалъ, будто бы, что солнце угасло однажды такимъ образомъ на цѣлый мѣсяцъ. Признавая безконечную ширину земли, онъ допускалъ существованіе нѣсколькихъ солнцъ и лунъ надъ различными поясами земли.

Не пародія ли это? спрашиваетъ одинъ изъ критиковъ [1]). Но какъ ни груба космологія Ксенофана, въ ней высказываются мысли, отвѣчающія его міросозерцанію: во-первыхъ, *безпредѣльность видимаго міра,* который отожествляется съ божествомъ; во-вторыхъ, отрицаніе сверхъестественнаго въ природѣ, естественное объясненіе метеорологическихъ и астрономическихъ явленій въ противоположность миѳологическому объясненію: Ирида Гомера есть не вѣстница боговъ, а радужное облако; дождь, вѣтры, гроза, огни св. Эльма объясняются физически; самыя свѣтила небесныя, которыя еще пиѳагорейцами признаются божественными, суть лишь скопленія горящихъ газовъ—испареній земли. Это послѣднее мнѣніе, изъ котораго вытекаютъ дѣйствительно странныя положенія Ксенофана относительно затменій и множества солнцъ, воспламеняющихся ежедневно, высказывается не имъ однимъ: мы находимъ его у Гераклита и даже у стоиковъ. И тѣмъ не менѣе все же Ксенофанъ придаетъ своей физикѣ лишь значеніе *мнимаго знанія:*

Что же касается правды, то нѣтъ и не встрѣтится мужа,
Кто бы зналъ *о богахъ* или то, что *о всемъ* говорю я;
Если бъ кому и случилось сказать совершенную правду,
Самъ бы того онъ не зналъ: общій жребій есть ложное мнѣнье (fr. 34).

Пустое, ложное мнѣніе (δόκος = δόκησις) [2]), то, что кажется, обманчивая видимость, есть общій удѣлъ всѣхъ рѣчей, всѣхъ человѣческихъ разсужденій, касающихся *боговъ* или *природы.* Такъ и по ученію Парменида, весь видимый, чувственно воспринимаемый міръ есть область ложнаго мнѣнія (δόξα). И, наоборотъ, если для Парменида ученіе о единомъ сущемъ, постигаемомъ чистою мыслью, является не предметомъ мнѣнія, а безусловно достовѣрнаго знанія, то можно полагать, что и для Ксенофана ученіе о томъ, что *все едино,* и что это *единое есть истинное божество,* отличное отъ всѣхъ *мнимыхъ* боговъ, представляетъ собою нѣчто большее, чѣмъ сомнительное мнѣніе на ряду съ другими: онъ несомнѣнно признаетъ его высшую истину, тогда какъ въ области физики нѣтъ достовѣрнаго знанія. Правда, и здѣсь возможенъ прогрессъ (fr. 18), и, повидимому, Ксенофанъ, не придавая

[1]) Tannery, Hist. de la sc. hell., 132.
[2]) Ср. δοκέουσι (fr. 14).

своей физикѣ значеніе достовѣрнаго знанія, считалъ ее наиболѣе *правдоподобною* (fr. 35), поскольку и въ ней отражается основной взглядъ его на всеединое.

Строгаго философскаго построенія мы у Ксенофана не находимъ. Но онъ несомнѣнно далъ программу элейской философіи, которую выполнилъ Парменидъ.

Парменидъ.

а) Путь истины. Истинно-сущее.

По указаніямъ Платона, Сократъ въ ранней молодости бесѣдовалъ съ Парменидомъ, который посѣтилъ Аѳины, когда ему минуло 65 лѣтъ. Дѣло было, значитъ, въ 50-хъ годахъ V в., такъ что философская дѣятельность Парменида относится къ первой половинѣ V в. Парменидъ, несомнѣнно, испыталъ вліяніе Ксенофана,—по Аристотелю, онъ былъ его ученикомъ. Но, по всей вѣроятности, еще ранѣе онъ находился въ тѣсныхъ сношеніяхъ съ пиѳагорейцами, школа которыхъ стояла во главѣ философскаго движенія Великой Греціи. Исходной точкой философіи Парменида представляется полемика противъ пиѳагорейскаго дуализма, и въ космологіи, какъ мы увидимъ, онъ и впослѣдствіи оставался пиѳагорейцемъ и признавалъ душепереселеніе.

По свидѣтельству Сотіона, сообщаемому Діогеномъ Лаэрціемъ, Парменидъ былъ слушателемъ Ксенофана, но не сдѣлался его ученикомъ (ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν· αὐτῷ), а послѣдовалъ пиѳагорейцу Аменію, Діохайтову сыну [1]), который обратилъ его къ созерцательному образу жизни. По смерти Аменія Парменидъ воздвигъ ему гробницу—героонъ, съ характерною надписью:

Παρμενίδης Διοχαίτα Ἀμεινίᾳ εἵσατο μνῆμα
ὅς τέ μιν ἐς σεμνὴν προὔτραπεν ἡσυχίην.

Это указываетъ во всякомъ случаѣ, что Парменидъ былъ посвященъ въ пиѳагорейскій союзъ, точно такъ же, какъ и его возлюбленный ученикъ и преемникъ Зенонъ. Оба принимали живое участіе въ политическихъ дѣлахъ своего города: Парменидъ—какъ законодатель, Зенонъ—какъ героическій защитникъ государственнаго устройства родного города.

Свои философскія воззрѣнія Парменидъ изложилъ въ поэмѣ „Περὶ φύσεως“ (обычное заглавіе многихъ древнихъ изложеній философскихъ системъ), которая распадается на двѣ части: первая часть—объ истинно-сущемъ, ἀλήθεια, отъ которой сохранилось приблизительно $^{9}/_{10}$, и вторая—о мнимомъ, являющемся существованіи, отъ которой уцѣлѣло сравнительно очень немногое. Философское умозрѣніе Парменидъ описываетъ какъ божественное откровеніе. Одухотворенные кони несутъ его на колесницѣ по божественному пути: солнечныя нимфы Геліады, поднимая свои покрывала, ведутъ его къ свѣту, оставивъ обители ночи. Онъ достигаетъ вратъ ночи и свѣта, ключи которыхъ стережетъ могучая мстительница Дике (правда). Небесныя дѣвы просятъ ее о пропускѣ и вводятъ коней и колесницу въ жилище богини Свѣта:

---

[1]) Diels, Hermes XXV, 196 сл.

Богиня меня приняла благосклонно и, взявши десницу,
Такъ обратилась ко мнѣ и рѣчь мнѣ такую держала:
Радуйся, юноша! Ты, сопричтенный къ безсмертнымъ возницамъ,
Ты, что, несомый конями, приблизился къ нашему дому,
Здравствуй! Не злая судьба сей путь тебѣ указала
(Ибо далекъ этотъ путь отъ путей остальныхъ человѣковъ),
Судъ и Правда вели тебя. Все тебѣ должно увѣдать:
Истины твердое сердце въ кругѣ ея совершенномъ
И мнѣніе смертныхъ людей, въ которомъ нѣтъ истинной правды.
Но и его совершенно познай, т.-е. мнѣнье, какъ ложное мнѣнье,
Должно тебѣ вполнѣ испытать, изслѣдуя все всесторонне.

По ученію Парменида, есть два пути познанія: первый—путь истины, путь правой вѣры, божественнаго познанія,—что есть то, что̀ есть; другой—путь лжи, мнимаго знанія, путь обманчиваго мнѣнія смертныхъ,—что есть то, чего нѣтъ. Истинное Сущее есть сущее и не можетъ не быть. И наоборотъ, ложнаго бытія нѣтъ вовсе,—потому именно оно и ложно, что его нѣтъ; нельзя сказать про небытіе, что его есть хоть немного, а между тѣмъ все заблужденіе смертныхъ состоитъ именно въ томъ, что они признаютъ его существованіе. Оно не можетъ быть познаваемо истиннымъ образомъ, оно не мыслимо и даже не можетъ быть высказано нами. Всякая наша мысль имѣетъ своимъ содержаніемъ лишь *сущее*—то, что есть; если бы она имѣла иное содержаніе, отличное отъ сущаго, она не имѣла бы *никакого содержанія*, такъ какъ все, что не есть сущее, есть небытіе, или *ничто*. Когда мы думаемъ, напримѣръ, о словѣ „небытіе", то мы думаемъ о чемъ-то существующемъ, о чемъ-то такомъ, что есть. На самомъ дѣлѣ то, чего нѣтъ, не можетъ быть никакимъ образомъ, ни въ словѣ, ни въ знаніи человѣка; мысль не можетъ относиться къ тому, чего нѣтъ. Мысль о чемъ-либо есть уже бытіе, сущее.

Но двоедушные смертные безпомощно блуждаютъ въ сферѣ ложной чувственной видимости; они смѣшиваютъ то, что есть, съ тѣмъ, чего нѣтъ, считаютъ бытіе и небытіе тожественнымъ или полагаютъ небытіе на ряду съ бытіемъ, когда его нѣтъ вовсе. Отсюда полемика противъ Гераклита: вѣчный генезисъ предполагаетъ постоянный переходъ отъ небытія къ бытію и обратно, а по Пармениду такой переходъ невозможенъ, поскольку бытіе, или сущее, равно себѣ самому (бытіе=бытіе), а небытія нѣтъ вовсе.

Но должно отвлечь свою мысль отъ пути заблужденія, отказаться отъ обманчиваго свидѣтельства чувствъ, направивъ свой умъ на свидѣтельство самой истины.

Пиѳагорейцы представляли себѣ множество вещей, возникающихъ и уничтожающихся, раздѣленныхъ между собой пустотою, которою дышитъ міръ. Но если стать на точку зрѣнія Парменида, то все существующее въ отдѣльности должно представляться не истиннымъ, призрачнымъ. Положимъ, что существуютъ двѣ отдѣльныя вещи: онѣ раздѣлены пустотой; но вѣдь пустота есть небытіе, а небытія нѣтъ вовсе, слѣдовательно, нѣтъ никакого промежутка между вещами, и потому все едино. Если же и пустота есть нѣчто сущее, то опять-таки приходится признать, что между сущимъ и сущимъ нѣтъ и не можетъ быть промежутка: сущее непосредственно примыкаетъ къ

сущему (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, fr. 8, 25), такъ что все едино, все сущее—*нераздѣльно вмѣстѣ* (ἓν ξυνεχὲς ὁμοῦ πᾶν). Истинное сущее *вѣчно*, ни изъ чего не происходитъ и ни во что не уничтожается (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον), оно *однородно*, неподвижно, неизмѣнно, совершенно. Нѣтъ и не будетъ времени, когда бы его не было; какъ нѣтъ пустоты въ пространствѣ, такъ и во времени нѣтъ пустыхъ промежутковъ, нѣтъ небытій. Откуда и какъ могло бы произойти сущее? Изъ небытія? но „небытіе" немыслимо, невыразимо вовсе, его нѣтъ никогда. Изъ бытія оно тоже не можетъ произойти, ибо истинно-сущее равно самому себѣ; нельзя сказать, что есть *другое*, отличное сущее: разъ оно отлично,—оно не есть „самое" сущее бытіе; въ немъ предполагается доля небытія, которая отличаетъ его отъ истинно-сущаго. Всѣ различія мнимы, потому что они сводятся къ небытію, а потому сущее едино (τὸ παρὰ τὸ ὂν—οὐκ ὄν, τὸ οὐκ ὂν—οὐδέν,—ἓν ἄρα τὸ ὄν, Theophr., Dox. 483). Поэтому сказать, что бытіе было или будетъ, значитъ признать его неистинность; сущее нераздѣльно, оно—сама вѣчность.

Такимъ же путемъ доказывается, что истинно-сущее бытіе *непроницаемо*, потому что въ противномъ случаѣ пришлось бы предположить въ немъ пустые промежутки. Оно *неподвижно*, ибо сущее есть абсолютная полнота и внѣ его нѣтъ ничего: движеніе предполагаетъ пустоту, пустота же есть небытіе, котораго вовсе нѣтъ. Оно неизмѣнно: если мы признаемъ его увеличеніе или уменьшеніе, то признаемъ какъ бы частный переходъ отъ бытія къ небытію или отъ небытія къ бытію. Здѣсь Парменидъ опровергаетъ Анаксимена, объяснявшаго происхожденіе вещей изъ уплотненія и разрѣженія первовещества: разъ сущее всюду равно самому себѣ, въ немъ нѣтъ и не можетъ быть разнородныхъ или неравныхъ частей. Различіе такъ же какъ и неравенство есть частичное отрицаніе сущаго. Далѣе, въ отличіе отъ Ксенофана, Парменидъ признаетъ, что истинно-сущее не безпредѣльно. Онъ исходитъ изъ пиѳагорейскаго пониманія безпредѣльнаго (пустоты), между тѣмъ какъ Ксенофанъ отправлялся отъ ученія Анаксимандра. Парменидъ главнымъ образомъ возстаетъ противъ пиѳагорейскаго дуализма. Съ его точки зрѣнія, безпредѣльное пустое пространство, окружающее сферу вселенной, есть небытіе, которое не существуетъ вовсе. Сущее есть полнота, ограничивающаяся самой собою. Безпредѣльность, отрицательное начало пиѳагорейцевъ, предполагаетъ небытіе, отрицаніе сущаго, и есть поэтому ложь. Таковы „признаки" (σήματα) истинно-сущаго, перечисляемые Парменидомъ.

Само сущее, поскольку оно представляется со всѣхъ сторонъ ограниченнымъ, опредѣленнымъ, мыслится Парменидомъ въ видѣ непроницаемаго плотнаго шара, закругленной и законченной въ себѣ вселенской сферы, — представленіе, которое онъ заимствовалъ уже у Ксенофана. Замѣчательно, что и Парменидъ представляетъ себѣ свое „сущее" какъ единое истинное *въ самихъ вещахъ*, въ самомъ мірѣ, объятомъ сферою небесъ. Мы видимъ великое разнообразіе въ вещахъ и явленіяхъ, но это разнообразіе лишь *кажущееся;* для мысли есть только единое сущее, ибо все наполнено имъ, его неизмѣнною полнотою, абсолютно-плотною сферой истинно-сущаго.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы уже видѣли, самая мысль о сущемъ, сво-

бодная отъ чувственныхъ впечатлѣній, равна чистому бытію, кромѣ котораго ничего нѣтъ. Небытіе не можетъ быть ни въ словѣ, ни въ мысли; мысль не можетъ относится къ небытію,—она относится только къ бытію, совпадаетъ съ нимъ всецѣло, тожественна съ нимъ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι). Полнота бытія есть единство духовнаго и тѣлеснаго, мысли и всего мыслимаго.

Одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ:
Безъ сущаго мысль не найти—она изрекается въ сущемъ.
Иного не будетъ и нѣтъ: ему же положено рокомъ—
Быть неподвижнымъ и цѣлымъ. Все прочее—только названья:
Смертные ихъ сочинили, истиной ихъ почитая,—
«Быть» и вмѣстѣ «не быть», «рождаться» и вмѣстѣ «кончаться»,
Цвѣтъ, окраску мѣнять и двигаться съ мѣста на мѣсто.
Сущее все замыкается въ кругъ предѣломъ конечнымъ [1]),
Массой своей подобно оно совершенному шару,
Коего центръ отъ окружности всюду равно отстоитъ,
Части же всюду равны—ни больше, ни меньше другъ друга;
Нѣтъ въ бытіи пустоты, небытья, чѣмъ единство его бъ нарушалось,
И сущаго нѣтъ въ немъ такого, чтобъ больше иль менѣе было
Сущаго здѣсь или тамъ: оно нерушимо и цѣло,
Все отовсюду равно до самыхъ предѣловъ отъ центра.
Здѣсь я кончаю тебѣ достовѣрное слово и думу
Объ истинѣ. Смертное *мнѣнье* отселѣ познай,
Прикрасамъ обманчивымъ рѣчи моей твоимъ слухомъ внимая.
. . . .
Повѣдаю нынѣ устройство вещей, которое кажется правдой,
Чтобы изъ *мнѣнья* людей ничто отъ тебя не укрылось.

b) „Мнѣнье". Видимый, являющійся міръ.

Здѣсь богиня переходитъ къ объясненію строенія видимаго, мнимаго міра:

Теперь ты познаешь эѳиръ и всѣ знаменья въ эѳирѣ.
Яснаго солнца блистающій свѣтъ и дѣйствія солнца
Познаешь, откуда они, постигнешь дѣла и природу
Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо
Также увѣдаешь ты, которое все окружаетъ.
Узнаешь, откуда оно, и какъ оно связано рокомъ
Держать всѣ предѣлы свѣтилъ.
. . . .
Ты узнаешь, откуда возникли
Солнце, луна и земля, эѳиръ и небесное млеко,
Горній надзвѣздный Олимпъ и жгучая звѣздная сила.

Достойно вниманія, что понятіе рока, необходимости, или „судьбы" имѣетъ у Парменида двоякій смыслъ: то самое, что въ первой части понимается какъ логическая необходимость и заставляетъ сущее быть „единымъ и неподвижнымъ", то самое обусловливаетъ во второй части физическое строеніе неба, его физическую связь и движеніе свѣтилъ. На самомъ дѣлѣ, „*по истинѣ*", Парменидъ мыслитъ міръ одною нераздѣльною, неизмѣнною и непроницаемою

1) Собственно „сущее со всѣхъ сторонъ закончено, такъ какъ существуетъ конечный предѣлъ".

сферой, а *„повидимому“*, въ чувственномъ воспріятіи, это единое „сущее“ является раздробленнымъ на множество измѣняющихся и движущихся вещей, которыя уничтожаются и возникаютъ снова. Такимъ образомъ, по видимости, міръ явленій соединяетъ въ себѣ бытіе и небытіе, что противно логической „истинѣ“. Небытіе есть ложная видимость; но эта видимость небытія преломляетъ единое бытіе на множество вещей, раздѣляетъ его пустотою въ пространствѣ, дробитъ его во времени на множество преходящихъ моментовъ.

Аристотель говоритъ, что Парменидъ, вынужденный сообразоваться съ видимымъ множествомъ явленій, долженъ былъ на ряду съ умопостигаемымъ единствомъ допустить два новыхъ начала—теплое и холодное, одно—сообразное бытію, другое—небытію: первое—небесный огонь, начало свѣта и тепла, второе—начало холода, густого мрака, косности, или, какъ самъ Парменидъ выражался, начала „свѣта и ночи“, при чемъ Аристотель отожествляетъ первое съ огнемъ, а второе съ землею (Met. I, 5, 986 b). Нетрудно замѣтить здѣсь сходство съ пиѳагорейскимъ дуализмомъ положительнаго и отрицательнаго начала, свѣта и мрака, огня и безпредѣльнаго воздуха. Какъ мы видѣли, „воздухъ“ раннихъ физиковъ не тожественъ съ нашимъ воздухомъ: это болѣе или менѣе легкій туманъ, сгущающійся то въ облака, то въ небесную синеву. Точно такъ же и ночь представлялась какъ какое-то густое темное тѣло, откуда естественно предположить превращеніе ея въ землю. Физика Парменида носитъ дуалистическій характеръ: логически въ сферѣ истиннаго бытія нѣтъ ни противоположностей, ни противорѣчій, но въ видимой дѣйствительности они существуютъ. Итакъ, единая сфера истиннаго бытія въ видимомъ раздѣленіи, во многихъ частныхъ противоположностяхъ, проявляется какъ свѣтлое начало; съ другой стороны, небытіе, чисто отрицательное и несуществующее, является въ этомъ мірѣ какъ ночь, холодъ, косная стихія, образующая основу мірового процесса явленій. Изъ смѣси двухъ стихій, свѣтлой и темной созданы всѣ вещи. „Все полно свѣта и вмѣстѣ невидимой тьмы“ (fr. 9, 3). Тонкій, безпримѣсный эѳиръ разлитъ всюду и проникаетъ все; ночь также кажется разлитою во всей сферѣ бытія: она-то ложнымъ образомъ отдѣляетъ сущее отъ сущаго во времени и пространствѣ; въ ней единый свѣтъ преломляется въ обманчивой, многообразной игрѣ лучей, то возгораясь, то угасая, то измѣняя свои цвѣта.

Вмѣсто одного начала „люди называютъ двѣ формы, а *не одну изъ нихъ*, въ чемъ и состоитъ заблужденіе“, говоритъ Парменидъ. „Они противополагаютъ ихъ другъ другу по внѣшнему виду и раздѣляютъ другъ отъ друга ихъ признаки. Съ одной стороны—эѳирный пламенѣющій огонь, тонкій, весьма легкій, всюду равный себѣ и неравный другому; съ другой стороны—прямо противоположная ему темная ночь, густая и тяжкая видомъ...“ (8, 53—59).

Вселенную Парменидъ представлялъ себѣ той же всеединой „истинной“ сферой: „по истинѣ“ она однородна, непроницаема, неподвижна, недѣлима, полна бытія, а „по мнѣнію“ состоитъ изъ нѣсколькихъ концентрическихъ свѣтлыхъ и темныхъ „вѣнцовъ“, вращающихся вокругъ центра, подобно колесамъ Анаксимандра или сферамъ пиѳагорейцевъ. По всей вѣроятности, все это „мнѣніе“, излагаемое во второй части поэмы, представляетъ собою дѣй-

ствительное философское мнѣніе—раннюю пиѳагорейскую переработку системы Анаксимандра. Трудно, однако, составить себѣ отчетливое представленіе о космологіи Парменида. Периферію вселенной составляетъ темная небесная твердь, „крайній Олимпъ“ пиѳагорейцевъ, плотною стѣною обнимающій *огненный* кругъ небесный; въ центрѣ міра тоже лежитъ твердое круглое тѣло—земля, внутри которой опять-таки находится огонь. Между этимъ центромъ и окружностью, состоящими изъ несмѣшанныхъ элементовъ дня-огня или ночи-земли, помѣщаются „вѣнцы“, *смѣшанные* изъ этихъ элементовъ, соотвѣтствующіе кольцамъ Анаксимандра или сферамъ планетъ. Трудно рѣшить, какимъ образомъ Парменидъ представлялъ себѣ землю—въ видѣ шара или въ видѣ кольца, вращающагося, подобно прочимъ кольцамъ, вокругъ центральнаго огня.

Посреди смѣшанныхъ сферъ, въ центрѣ вселенной, подобно Гестіи пиѳагорейцевъ, царствуетъ богиня, правящая всѣмъ, подъ началомъ которой находится процессъ рожденія и совокупленія половъ, матерь всѣхъ боговъ, раньше всѣхъ создавшая Эрота. Она же управляетъ судьбою душъ, которыя она посылаетъ изъ свѣта въ адъ, то вновь возводитъ къ свѣту изъ ада (Simpl. Phys. 39, 19), откуда видно, что Парменидъ раздѣлялъ пиѳагорейскій догматъ о душепереселеніи.

Что за богиня (ἡ δαίμων) разумѣется здѣсь,—мы не знаемъ: Гестія, Дике, Необходимость или Афродита (Афродита-Персефона)? Но, какъ бы то ни было, если эта богиня и отлична отъ той богини судьбы, или Мойры, которая появляется въ первой части поэмы, она близка къ ней.

Миѳологическій образъ Необходимости связываетъ обѣ части поэмы Парменида; иначе мы и не можемъ вообразить себѣ переходъ отъ тожества къ противоположностямъ; этотъ переходъ можетъ быть мыслимъ лишь какъ чисто роковой: что въ первой части поэмы было логической необходимостью, „безъ оковъ сковывающей“ сущее, то становится физической необходимостью въ области природы, рожденія, генезиса.

Здѣсь обнаруживается основной недостатокъ мысли Парменида; его единое оказывается ограниченнымъ своею собственной отвлеченностью; оно „принуждено“ быть единымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ какая-то роковая сила заставляетъ его непонятнымъ образомъ создавать призрачный міръ явленій.

Но при всемъ этомъ философія Парменида является настолько объективной, настолько соотвѣтствуетъ нѣкоторымъ раннимъ запросамъ человѣческой мысли, что она, помимо всякаго внѣшняго посредства, во многихъ пунктахъ совпадаетъ съ философіей, возникшей въ другой части свѣта при совершенно различныхъ условіяхъ. Я разумѣю индусскую философію Упанишадъ и Веданты. У индуса совершенно другой религіозно-мистическій интересъ: онъ прежде всего старается отрѣшиться отъ ложнаго міра явленій, отъ цѣпей, приковывающихъ его къ этому міру, освободиться отъ роковой страды душепереселенія и, уничтоживъ чувственность, погрузиться въ вѣчный покой Единаго. Грекъ задается чисто теоретической, умозрительной задачей. Поэтому, у Парменида мы встрѣчаемъ лишь намекъ на душепереселеніе, очевидно, принятое отъ пиѳагорейцевъ, между тѣмъ какъ опредѣленія единаго сущаго

во многихъ отношеніяхъ одинаковы у Парменида, въ Ведантѣ и Упанишадахъ: и здѣсь и тамъ оно вѣчно, неизмѣнно, однородно, недѣлимо, всесовершенно, всегда тожественно себѣ. Чистое бытіе индусовъ также исключаетъ возможность всякаго небытія, столь же фатально ограничено собою и мыслится въ образѣ сферы. Міръ есть призракъ (Майя), возникшій изъ заблужденія: такой же роковой переходъ отъ единаго (адваити) къ дуализму (дваити) преходящаго существованія; и къ этому переходу единое вынуждается либо жаждой множества, страхомъ одиночества, или, наконецъ, любовнымъ желаніемъ—богомъ Кама (греческій Эросъ). Конечно, здѣсь не можетъ быть и рѣчи о возможности заимствованія, тѣмъ болѣе, что для насъ вполнѣ понятно образованіе обѣихъ философій; но все же это сходство бросается въ глаза.

Во всякомъ случаѣ основная философская идея Парменида имѣетъ глубокое значеніе. Ея существенный недостатокъ заключается въ невозможности мыслить переходъ отъ единаго къ многому. Понятіе объ единомъ абсолютномъ бытіи, вѣчномъ и неизмѣнномъ, мы находимъ во всей послѣдующей философіи; оно сохранилось и до настоящаго времени. Но позднѣйшая философія сознала отвлеченность элейскаго понятія. Абсолютное сущее и не можетъ быть ни отвлеченнымъ единствомъ, ни физическимъ тѣломъ, какъ оно представляется у Парменида. Если оно абсолютно, то оно не можетъ исключать дѣйствительное множество, отрицать дѣйствительность, ибо иначе оно само отрицалось бы дѣйствительностью и находилось бы въ непримиримомъ противорѣчіи съ нею. Истинное положительное единство можетъ быть только всеобъемлющее, вмѣщающее въ себѣ полноту бытія. Въ послѣдующей философіи мы находимъ конкретное понятіе, идею Абсолютнаго, которое не исключаетъ, а полагаетъ свое другое. Въ христіанской мысли мы находимъ идеалъ конкретнаго высшаго единства—безконечной Любви, которая отъ вѣка рождаетъ себѣ Возлюбленнаго, которая въ состояніи оживить самое небытіе и создать изъ него міръ. Но уже среди ближайшихъ преемниковъ Парменида наблюдается рядъ попытокъ отрѣшиться отъ абстрактности понятія сущаго и найти связь между единымъ и множествомъ. Діалектика Парменида, несмотря на всю свою глубину и силу, настолько отвлеченна и парадоксальна, что необходимо должна была заставить мыслителей искать выхода изъ ея противорѣчій, изъ ея полнаго отрицанія дѣйствительности. Такъ, напримѣръ, элейская идея неизмѣнной субстанціи, или истинно-сущаго получила новое развитіе у Эмпедокла, Анаксагора и атомистовъ, которые силились примирить ее съ дѣйствительнымъ множествомъ и движеніемъ вещей.

Вполнѣ вѣрнымъ ученію Парменида остался ученикъ его Зенонъ, одинъ изъ остроумнѣйшихъ мыслителей древности, развившій діалектически мысли Парменида.

Зенонъ.

Основныя начала элейской школы, высказанныя Парменидомъ, были въ высшей степени просты и не допускали дальнѣйшаго развитія, а между тѣмъ школа существовала болѣе ста лѣтъ. Поэтому вся дѣятельность ея должна была направиться на полемику въ защиту своихъ положеній путемъ раскры-

тія противорѣчій въ ученіяхъ другихъ мыслителей. Зенонъ и придалъ эту новую форму элейскому ученію, раскрывая противорѣчія, встрѣчающіяся въ системахъ противниковъ, относительно множества и движенія вещей. Парменидъ доказывалъ единство сущаго, исходя изъ понятія истиннаго бытія; Зенонъ даетъ доказательства отъ противнаго: онъ предполагаетъ явленія истинно-сущими и затѣмъ указываетъ на тѣ безусловныя противорѣчія, къ которымъ приводитъ такое предположеніе. Зенонъ принимаетъ множество, движеніе, бытіе вещей во времени и въ пространствѣ за истинно-сущія и доказываетъ, что въ этихъ понятіяхъ заключаются такія внутреннія противорѣчія, что логически ни движеніе, ни множество не мыслимы.

Оригинальность этого философа заключается, именно, въ его *діалектикѣ*. Слово „діалектика" происходитъ отъ греческаго глагола διαλέγεσθαι—разговаривать, обсуждать, спорить; при чемъ философскій разговоръ или споръ не есть софистическое словопреніе, но предполагаетъ существенное разногласіе—дѣйствительную задачу: умѣетъ спорить тотъ, кто умѣетъ находить противорѣчія въ мысляхъ собесѣдника; умѣетъ обсуждать философскіе вопросы тотъ, кто видитъ ихъ различныя стороны и всесторонне изслѣдуетъ связанныя съ ними противорѣчія.

Когда мысль человѣческая освобождается отъ непосредственныхъ впечатлѣній и сознаетъ свою свободу и самобытность, она обращается къ понятіямъ, отвлеченнымъ ею отъ дѣйствительнаго міра; она старается продумать свои понятія, развить ихъ, и такое развитіе понятій, ихъ всесторонній анализъ составляетъ сущность діалектики. Результатомъ діалектическаго развитія понятій является раскрытіе присущихъ имъ противорѣчій: каждое отвлеченное понятіе имѣетъ различныя противоположныя опредѣленія по отношенію къ другимъ понятіямъ; эти опредѣленія противорѣчатъ другъ другу и часто взаимно другъ друга исключаютъ. Конечно, это поражаетъ мысль, и, прежде чѣмъ изслѣдовать всеобщую природу понятій или способность отвлеченнаго мышленія, мысль увлекается новымъ діалектическимъ искусствомъ. Отсюда—любовь грековъ къ діалектикѣ, непонятная намъ по своему увлеченію: мы не можемъ не удивляться этой наивной страсти къ софизму, увлекавшей грековъ, имѣвшей для нихъ прелесть какого-то умственнаго искусства. Успѣхъ Зенона сильно обусловливался его діалектикой. Но эта діалектика не была чисто формальнымъ и безсодержательнымъ фокусничествомъ мысли позднѣйшихъ софистовъ; она имѣла существенный философскій интересъ, и аргументы Зенона, дошедшіе до насъ, имѣютъ первостепенное философское значеніе. Мыслителямъ пришлось считаться съ ними и приходится считаться до сихъ поръ, такъ какъ они раскрываютъ дѣйствительныя философскія задачи, дѣйствительныя противорѣчія, связанныя съ нашими понятіями величины, множества, движенія, времени и пространства. Уже въ самыхъ простыхъ понятіяхъ множества и величины заключаются противорѣчащія другъ другу понятія конечнаго и безконечнаго; на это было обращено вниманіе уже первыхъ мыслителей: пиѳагорейцы весь міръ слагали изъ этихъ двухъ противоположностей. Разсмотримъ аргументы Зенона противъ матеріальнаго множества, вытекающія изъ указанныхъ противорѣчій.

Протяженныя величины.

Множество равно себѣ по количеству и не можетъ быть ни больше ни меньше себя самого,—постольку оно есть *опредѣленное* множество; вмѣстѣ съ тѣмъ оно безпредѣльно, ибо между частями множества есть всегда нѣчто, ихъ раздѣляющее; между раздѣляемымъ и раздѣляющимъ есть еще нѣчто и т. д. до безконечности. Разсматривая этотъ аргументъ, надо имѣть въ виду аргументацію Парменида: сущее можетъ быть отдѣлено отъ сущаго только чѣмъ-нибудь сущимъ, такъ какъ небытія нѣтъ совершенно. Другой аргументъ: если существуетъ множество вещей, то онѣ вмѣстѣ безконечно малы и безконечно велики. Всякая вещь состоитъ изъ частей, всякая часть—изъ другихъ частей, и такъ далѣе до безконечности. При этомъ каждая часть отдѣлена чѣмъ-либо „сущимъ" отъ другихъ. Отсюда вытекаетъ, что вещей—безконечное множество, и что каждая изъ нихъ, занимая безконечное пространство безконечностью частей—сама безконечно велика. Съ другой стороны, такъ какъ всякая частица отдѣлена отъ другой безконечнымъ множествомъ, каждая изъ нихъ безконечно мала; отдѣленная отъ всѣхъ частицъ, она сама не имѣетъ частей. Постольку она не имѣетъ и величины; прибавленная къ чему-либо, она не можетъ ничего собою увеличить, а потому всѣ вещи, состоя изъ безконечно-малыхъ частей, сами безконечно малы, или не имѣютъ величины. Матерія имѣетъ и не имѣетъ величины, есть великое и малое, безконечно-великое и безконечно-малое, откуда вытекаетъ ложность видимыхъ явленій.

Всякая протяженная величина можетъ разсматриваться по произволу и какъ безконечно-великая, и какъ безконечно-малая; состоя изъ конечныхъ частей, она безконечно мала въ пространствѣ; съ другой стороны, она занимаетъ пространство, которое внутренно во всѣхъ частяхъ своихъ всюду безконечно, и постольку сама является безконечно-великой. Отсюда возникаютъ всѣ паралогизмы о матеріи, столь занимавшіе философію. Изъ сознанія несоотвѣтствія между пространствомъ и даннымъ чувственнымъ протяженіемъ является проблема безконечной дѣлимости матеріи; если есть непротяженныя части, конечныя математическія точки, то ихъ сумма не можетъ составить чего-либо протяженнаго; если же части протяженнаго сами протяженны, то онѣ не конечны, будучи дѣлимы до безконечности. Оба рѣшенія одинаково неудовлетворительны: безконечное не слагается изъ конечнаго и конечное не слагается изъ безконечнаго. Слѣдовательно, вещи, которыя, повидимому, наполняютъ пространство, на самомъ дѣлѣ оставляютъ его пустымъ. Указываютъ на то, что вещи лишь дѣлимы, но не раздѣлены; но все же остается непонятнымъ, какимъ образомъ конечныя вещи могутъ занимать пространство, которое, будучи непрерывно, въ то же время всюду безконечно.

Понятіе мѣста.

Аргументы Зенона доказываютъ, что вещи не могутъ наполнить пространства, и что оно можетъ быть наполнено лишь тою недѣлимою сферою, о которой училъ Парменидъ. Но тутъ является новое затрудненіе. Круглая

сфера Парменида имѣетъ въ себѣ свой предѣлъ, между тѣмъ какъ пространство безпредѣльно не только внутреннимъ, но и внѣшнимъ образомъ: слѣдовательно, „сфера“ можетъ занимать лишь ограниченное мѣсто въ пространствѣ. Таково именно, какъ мы видѣли, было представленіе пиѳагорейцевъ, которые внѣ міра допускали пустую безпредѣльность. Но Зенонъ для разрѣшенія этого затрудненія изслѣдуетъ самое понятіе мѣста. Онъ доказываетъ, что понятіе мѣста ложно; все, что существуетъ въ пространствѣ, имѣетъ мѣсто; если мѣсто существуетъ въ пространствѣ, то оно также имѣетъ мѣсто; мѣсто этого мѣста точно такъ же, и т. д. до безконечности; безконечность же не можетъ быть мѣстомъ, ибо въ противномъ случаѣ она предполагала бы новую безконечность мѣстъ. Мѣсто не имѣетъ мѣста въ пространствѣ; умопостигаемая сфера Парменида не имѣетъ мѣста, потому что она всеобъемлюща; мѣсто предполагаетъ пустоту, а пустоты, какъ мы знаемъ, нѣтъ вовсе; вотъ и другой аргументъ противъ понятія мѣста и связанныхъ съ нимъ понятій движенія и матеріальнаго множества, аргументъ, которымъ, какъ мы увидимъ далѣе, воспользовался Мелиссъ, другой послѣдователь Парменида.

Аргументы противъ возможности движенія.

Доказательства, которыя приводилъ Зенонъ противъ возможности движенія, также очень замѣчательны и важны. Движеніе не можетъ совершаться въ данный промежутокъ времени, потому что пространство заключаетъ въ себѣ безконечность. Ахиллесъ никогда не можетъ догнать черепахи, какъ бы мало она ни была впереди его, ибо всякій разъ какъ онъ при всей скорости своего бѣга ступитъ на мѣсто, которое передъ тѣмъ занимала черепаха, она нѣсколько подастся впередъ; какъ бы ни уменьшалось раздѣляющее ихъ пространство, оно все-таки безконечно.

Положимъ, что Ахиллесъ бѣжитъ въ 10 разъ скорѣй черепахи, которая движется впереди его; пусть онъ отсталъ отъ нея на разстояніе версты. Вопросъ, какимъ образомъ онъ можетъ ее догнать? Вѣдь—въ то время какъ онъ пройдетъ версту, она успѣетъ подвинуться на $^1/_{10}$ версты, когда онъ пройдетъ и это разстояніе,—она опередитъ его на $^1/_{100}$ версты и т. д. Разстояніе можетъ уменьшиться до безконечности, а Ахиллесъ все-таки не догонитъ черепахи. Но онъ догонитъ ее, если пробѣжитъ $^{10}/_9$ своего пути, такъ какъ въ это время черепаха пройдетъ всего $^1/_9$. Однако, трудность для мысли все-таки останется; мы вѣдь знаемъ, что въ дѣйствительности не только Ахиллесъ, а и каждый изъ насъ догонитъ черепаху, но для философа ставится вопросъ о мыслимости движенія вообще, какъ Зенонъ показываетъ это въ слѣдующемъ аргументѣ. Для того, чтобы пройти извѣстное разстояніе, должно пройти его половину, половину половины и т. д., цѣлую безконечность. Нельзя въ конечное время пройти безконечное пространство.

Обыкновенно возражаютъ на это, что Зенонъ упускаетъ изъ виду безконечность времени, которая покрываетъ собою безконечность пространства. Но и это возраженіе не существенно: движеніе столь же мало наполняетъ время, какъ вещество пространство. Противъ этого, въ доказательство параллельности времени и пространства, у Зенона есть знаменитый паралогизмъ

о неподвижности „летящей стрѣлы“: такая стрѣла не движется, ибо въ каждый данный моментъ времени она занимаетъ данное мѣсто пространства; а если она неподвижна въ каждую данную единицу времени,—она неподвижна и въ данный промежутокъ его. Движущееся тѣло не движется ни въ томъ мѣстѣ, которое оно занимаетъ, ни въ томъ, котораго оно не занимаетъ.

На это возражаютъ, что непрерывно движущееся тѣло не занимаетъ опредѣленнаго мѣста и, наоборотъ, переходитъ изъ одного мѣста въ другое. Но это-то и доказываетъ нереальность движенія: если пространство и время непрерывны, то въ нихъ нѣтъ промежутковъ, а слѣдовательно, нѣтъ отдѣльныхъ временъ и мѣстъ; и движеніе также не можетъ раздѣлить времени, какъ вещи не могутъ раздѣлить пространства. Такимъ образомъ, Парменидъ оказывается правымъ передъ сторонниками эмпирической дѣйствительности. Міръ чувственныхъ вещей не можетъ дѣйствительно наполнить того пространства и времени, которое онъ, повидимому, занимаетъ. Пространство и время наполнены единой и недѣлимой, непрерывной и абсолютно плотной сферой Парменида, вѣчно неподвижной.

Отъ Зенона дошли до насъ и другіе аргументы, также стремящіеся показать обманчивость чувственныхъ воспріятій даже въ ихъ собственной сферѣ. Если высыпать мѣру зерна, она производитъ шумъ; если уронить одно зерно, то шума нѣтъ; но если куча издаетъ звукъ, то—и зерна, отдѣльныя части ея; если зерно не звучитъ, то не звучитъ и самая куча. Другой аргументъ направленъ опять противъ движенія, доказывая его относительность: два тѣла, движущіяся съ равной скоростью, проходятъ въ равное время одинаковое пространство; но одно тѣло проходитъ *вдоль другого* вдвое большее протяженіе, если это второе тѣло движется съ равной скоростью въ противоположномъ направленіи.

Оба эти аргумента хотя и носятъ софистическій характеръ, но вполнѣ доказываютъ относительность чувственнаго воспріятія и движенія. Будучи въ вагонѣ, мы можемъ обмануться на станціи, когда мимо насъ идетъ другой поѣздъ, и мы не знаемъ, движемся ли мы, или стоимъ, хотя въ этомъ можно удостовѣриться: стоитъ лишь взглянуть на другую сторону. Но если мы предположимъ въ пустомъ пространствѣ только два тѣла, изъ которыхъ одно движется, а другое неподвижно, то невозможно будетъ опредѣлить, которое именно изъ нихъ находится въ движеніи.

Итакъ, Зенонъ показалъ, что въ понятіяхъ пространства и времени заключаются противорѣчія, неразрѣшимыя антиноміи. Пространство и время суть формы явленій; Зенонъ усомнился въ истинности этихъ явленій, признавъ ихъ за формы неистиннаго бытія—ненаполненнаго, призрачнаго, пустого. Въ нашемъ вѣкѣ, отчасти примыкая къ Зенону, ту же мысль—хотя и съ другой стороны—развилъ Кантъ, признавшій пространство и время за продуктъ нашей чувственности, за тѣ субъективныя формы, въ которыхъ воспринимаются явленія.

Зенонъ первый усомнился въ подлинной истинности этихъ формъ бытія и, такимъ образомъ, впервые далъ основаніе идеалистическому міросозерцанію, обозначилъ разницу между являющимся и мыслимымъ сущимъ—то, что теперь

нѣмецкіе философы называютъ греческими терминами: φαινόμενον и νοούμενον (феноменонъ—являющееся и ноуменонъ—умопостигаемое, мыслимое бытіе).

Мелиссъ.

Вліяніе Парменида не ограничивалось тѣсными рамками школы. Оно сильно сказалось на всей современной мысли, поставивъ основную онтологическую и космологическую проблему въ связи съ вопросомъ объ истинномъ способѣ познанія вещей. Достовѣрны ли показанія чувственнаго опыта? Существуетъ ли въ дѣйствительности видимый міръ множества и движенія, міръ измѣнчивыхъ явленій? Цѣлый рядъ мыслителей, слѣдовавшихъ за нимъ, стремится согласовать его положенія о вѣчности и неизмѣнности сущаго съ множествомъ и движеніемъ, происхожденіемъ и уничтоженіемъ существующихъ вещей. Другіе отправляются отъ его положеній въ критикѣ всей современной и предшествовавшей физики и, съ другой стороны, этою критикой обосновываютъ положеніе Парменида о вѣчности, неизмѣнности и единствѣ сущаго. Такъ дѣлалъ Зенонъ, преемникъ Парменида. Такъ дѣлалъ и его современникъ Мелиссъ Самосскій на другой окраинѣ греческаго міра. Полемика того и другого преслѣдуетъ общую философскую цѣль, несмотря на тотъ несомнѣнный самостоятельный *діалектическій* интересъ, который эта полемика имѣла для обоихъ. Зенонъ, принадлежавшій къ пиѳагорейскому союзу, естественно имѣетъ въ виду воззрѣнія, распространенныя въ пиѳагорейскихъ кругахъ. Мелиссъ имѣетъ въ виду преимущественно іонійскую физику съ ея ученіемъ о безпредѣльной стихіи, заключающей въ себѣ „смѣсь" различныхъ элементовъ, выдѣляющихся изъ нея въ міровомъ процессѣ, или же образующей всѣ вещи посредствомъ *сгущенія* и *разрѣженія*. Впрочемъ онъ полемизируетъ и противъ тѣхъ физиковъ, которые признавали пустоту и множество движущихся матеріальныхъ единицъ: таковы были пиѳагорейцы и Анаксагоръ.

Основная мысль Мелисса та же, что у Парменида. Небытія нѣтъ, пустоты нѣтъ. Поэтому сущее едино, неизмѣнно, неподвижно, вѣчно, не возникаетъ и не уничтожается. Но, въ отличіе отъ Парменида, на ряду съ временной безконечностью Мелиссъ приписываетъ сущему и пространственную безконечность, или безконечную величину (fr. 3, 5 и 6), подобно Анаксимандру. Если бы сущее не было едино, оно граничило бы съ чѣмъ-либо другимъ; но такъ какъ ничего другого кромѣ вѣчнаго сущаго нѣтъ и быть не можетъ, то оно ничѣмъ не можетъ быть ограничено. Поэтому оно *безпредѣльно:* представленіе Парменида объ ограниченной сферѣ невольно предполагаетъ окружающую пустоту, между тѣмъ какъ пустота есть ничто, небытіе и потому абсолютно не существуетъ.

„Сущее вѣчно, безконечно, едино и всецѣло однородно. Оно не можетъ ни уничтожиться, ни увеличиться, ни перестроиться, оно не испытываетъ ни болѣзни, ни страданія. Ибо разъ оно подвергалось бы чему-либо подобному, оно бы не могло быть единымъ. Если оно измѣняется, оно по необходимости не можетъ пребывать одинаково *сущимъ*, но то, что было ранѣе, должно уничтожиться, а то, чего не было,—возникнуть (недопустимый переходъ отъ

бытія къ небытію и обратно). Такимъ образомъ, если бы сущее въ 10.000 лѣтъ стало бы другимъ хоть на одинъ волосъ, оно должно было бы совершенно уничтожиться въ теченіе вѣчнаго времени". Точно такъ же доказывается и немыслимость переустройства или перерасположенія или страданія въ истинно-сущемъ. „Страждущая вещь не могла бы быть вѣчно", и страданіе предполагаетъ уничтоженіе или увеличеніе, ограниченіе извнѣ. Не имѣлъ ли въ виду Мелиссъ голодъ и насыщеніе, оскудѣніе и богатство, болѣзнь и здоровье Гераклита? Далѣе послѣдовательно отвергается *пустота* въ сущемъ, откуда слѣдуетъ отрицаніе движенія, а также и теоріи „сгущенія и разрѣженія", которая необходимо предполагаетъ пустоту (fr. 7).

Любопытна слѣдующая критика представленія о чувственномъ множествѣ вещей, критика, въ которой хотятъ видѣть полемику противъ Анаксагора, но которая однако мѣтитъ гораздо глубже и дальше. „Если бы существовало множество вещей, то онѣ должны были бы обладать тѣми же свойствами, какія я приписываю единому", т.-е. если бы онѣ существовали истинно, онѣ обладали бы признаками истинно-сущаго. „Такъ, если *есть* земля, вода, воздухъ, огонь, желѣзо, золото, и одно живо, другое мертво, или черно, или бѣло, или обладаетъ иными свойствами, какія люди признаютъ истинно существующими, если все это есть, и мы правильно видимъ и слышимъ (правильно воспринимаемъ сущее нашими чувствами), то необходимо, чтобы каждая изъ такихъ вещей пребывала такою, какою она намъ показалась отъ начала, чтобы она не превращалась и не дѣлалась другою, но чтобы каждая вещь всегда *была* такою, какъ она *есть*. И вотъ мы признаемъ, что мы правильно видимъ и слышимъ и разумѣемъ. И однако намъ кажется, что теплое дѣлается холоднымъ, и холодное теплымъ, твердое мягкимъ, и мягкое твердымъ, что живое умираетъ или возникаетъ изъ неживого, что все это измѣняется, и что прошедшее и настоящее нисколько не схожи между собою: желѣзо, будучи твердымъ, стирается пальцемъ, исчезая постепенно, и точно такъ же золото или камень и все, что ни считается крѣпкимъ, а изъ воды возникаетъ земля и камни. Отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ ни видѣть, ни познавать *сущее*. Въ этомъ есть внутреннее противорѣчіе. Ибо, между тѣмъ какъ мы утверждаемъ, что существуетъ множество вѣчныхъ (вещей) того или другого опредѣленнаго вида и крѣпости, очевидность показываетъ намъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, что все измѣняется и превращается. Поэтому ясно, что мы и видимъ невѣрно, и что самая видимость множества вещей обманчива. Ибо если бы эти многія вещи истинно существовали, онѣ не превращались бы, но каждая пребывала бы таковою, какою она казалась. Ибо ничто не превозмогаетъ истинно-сущаго. А въ случаѣ превращенія (или перемѣны)—сущее уничтожается, и происходитъ не существующее. Такимъ образомъ, если бы существовало множество вещей, онѣ должны были бы обладать тѣми же свойствами, что единое" (fr. 8). Здѣсь Мелиссъ предвосхищаетъ ученіе атомистовъ или указываетъ на него, потому что атомисты, желая примирить множество и движеніе съ понятіемъ неизмѣннаго бытія, приписали каждому атому вѣчность, неизмѣнность, „полноту", непроницаемость и недѣлимость „сущаго" Парменида. Мелиссъ, однако, дѣлаетъ еще одинъ шагъ впередъ, оказываю-

щійся роковымъ для атомизма, но и не для одного атомизма, а и для всей античной физики. Если отдѣльныя „многія вещи“ для того, чтобы „существовать истинно“, должны обладать признаками единаго сущаго, то это единое сущее „должно не имѣть тѣла“, ибо въ противномъ случаѣ оно имѣло бы части и тогда не было бы единымъ. Геометрическое тѣло ограничено плоскостями: „безпредѣльное тѣло“ есть contradictio in adjecto—круглый квадратъ. Физическое тѣло состоитъ изъ частей, представляемыхъ нами въ пространствѣ. Но если сущее перестаетъ быть тѣломъ, мы выходимъ изъ границъ физики и стоимъ передъ метафизикой, которая несомнѣнно подготовлялась разложеніемъ античной физики, ея умозрительной критикой.

Но съ понятіемъ реальности слишкомъ тѣсно связывалось понятіе тѣлесности, и, разъ это послѣднее было устранено, нужно было найти для реальности новое содержаніе. Пока этого не было сдѣлано, результатъ получился чисто отрицательный: вмѣстѣ съ множествомъ и движеніемъ исчезла самая тѣлесность, и отъ античной *Фисисъ* („природы“ или „естества“) ничего не осталось. Этотъ отрицательный итогъ элейской діалектики подвелъ однако не Мелиссъ, а софистъ Горгій въ своемъ знаменитомъ сочиненіи „О природѣ, или о не существующемъ“.

ГЛАВА VII.

Эмпедоклъ.

Мы разсмотрѣли три главныхъ теченія греческой мысли, которыя, какъ мы видѣли, имѣютъ свой корень въ раннемъ стихійномъ монизмѣ Анаксимандра. Ученіе о неизмѣнности, неподвижности сущаго и ученіе о вѣчномъ движеніи, измѣненіи, генезисѣ, ученіе объ абсолютномъ единствѣ и ученіе о реальности „числа“ не только различны, но противоположны другъ другу. И однако они имѣютъ общую основу и сохраняютъ общія черты, обусловленныя единствомъ точки отправленія.

Уже у Анаксимандра міръ слагается изъ противоположностей или противоположныхъ началъ, совмѣщающихся въ его Безпредѣльномъ. Пиѳагорейцы признаютъ гармоническое сочетаніе противоположностей въ основѣ мірозданія. Элейцы, исходя отъ ихъ разсмотрѣнія, признаютъ всю дѣйствительность за ложь и противорѣчіе и противополагаютъ ей единую сверхчувственную и неизмѣнную „истину“, свободную отъ противорѣчій. Гераклитъ пытается понять скрытый смыслъ этихъ противорѣчій, угадать „слово“ міровой загадки, ея разрѣшеніе. Несмотря на философскій монизмъ, служившій точкой отправленія, въ мірообъясненіи, въ физикѣ, сказывается въ большей или меньшей степени *дуалистическая* тенденція, и притомъ не только у пиѳагорейцевъ и Парменида, физика котораго отражаетъ пиѳагорейскія идеи, но *отчасти* даже и у Гераклита. Начиная отъ Безпредѣльнаго Анаксимандра, изъ котораго выдѣляются противоположности теплаго и холоднаго, темнаго и свѣтлаго, мы находимъ эти противоположности у всѣхъ, не исключая и Гераклита, монизмъ котораго выдержанъ наиболѣе строго.

Несмотря на это сродство, противорѣчія и различія настолько велики, что послѣдующая философская мысль по необходимости должна была пытаться ихъ осилить и разрѣшить: примирить и согласовать философію генезиса съ философіей неизмѣннаго сущаго, философію единства—съ реальнымъ множествомъ и движеніемъ вещей. Надъ этими задачами трудятся натурфилософы V вѣка, Эмпедоклъ, атомисты, Анаксагоръ. Всѣ они признаютъ положеніе Парменида: истинно-сущее неизмѣнно, не уничтожается и не возникаетъ. И вмѣстѣ всѣ они пытаются согласовать это положеніе съ дѣйствительнымъ множествомъ явленій, движеніемъ, измѣненіемъ всѣхъ вещей, примирить его съ *физикой*, которую они продолжаютъ разрабатывать.

Эмпедоклъ *изъ Агригента* — яркій представитель сицилійской культуры V в., необычайно живой, пестрой, отзывчивой ко всѣмъ духовнымъ движеніямъ, ко всѣмъ литературнымъ и философскимъ теченіямъ греческаго міра. Величайшіе поэты Греціи — Симонидъ, Бакхилидъ, Эсхилъ, Пиндаръ — были дорогими, почетными гостями при дворѣ сицилійскихъ тиранновъ. Лучшіе художники Греціи работали на нихъ; ни въ одной греческой странѣ не воздвигалось такого множества великолѣпныхъ храмовъ, какъ, наприм., въ Агригентѣ или Селинунтѣ. Нигдѣ не знали большей роскоши, какъ въ этихъ богатыхъ, быстро расцвѣтшихъ городахъ, гдѣ, по выраженію Эпихарма, граждане торопились насладиться, какъ будто имъ предстояло завтра умереть, и строили себѣ такіе дома, какъ будто имъ предстояло жить вѣчно. Съ роскошью и утонченностью соединялась значительная литературная образованность и дѣятельная умственная жизнь, захватывавшая все болѣе и болѣе обширные круги и отражавшая различныя вліянія, шедшія съ противоположныхъ концовъ греческаго міра. Литературное образованіе дѣлается потребностью въ высшихъ кругахъ; къ воспитанію предъявляются новыя требованія. Съ систематическимъ изученіемъ словесности соединяется изученіе искусства слова — риторики, которая зарождается впервые именно въ Сициліи, и притомъ въ двоякой формѣ—прикладного искусства судебнаго краснорѣчія (впервые разработаннаго Тисіемъ и Кораксомъ) и самостоятельнаго искусства изящнаго слова. Самыя различныя философскія ученія—іонійцевъ, пиѳагорейцевъ, элейцевъ—считались общеизвѣстными, какъ это показываетъ комедія Эпихарма, другого выдающагося представителя сицилійской культуры того времени. Раціоналистическое просвѣщеніе дѣлаетъ быстрые успѣхи; спутницей риторики является софистика, съ ея эклектизмомъ и скептицизмомъ. Горгій, ученикъ Эмпедокла, былъ сициліецъ; Протагоръ и Гиппій, двѣ другія знаменитости софистики, гастролировали въ Сициліи и пользовались тамъ величайшимъ успѣхомъ, дѣлая громадные сборы не только въ большихъ греческихъ городахъ, но даже въ маленькихъ сикеліотскихъ мѣстечкахъ. На ряду съ раціонализмомъ и вольнодумствомъ сильно сказывалось и мистическое теченіе, питавшееся таинствами Деметры, ученіемъ орфиковъ и пиѳагорейцевъ, умозрѣніями о загробной жизни и высшей природѣ человѣческаго духа. Политическая жизнь представлялась тревожной, измѣнчивой и подвижной. Общественный порядокъ былъ подточенъ политической и соціальной борьбою, враждою между греками и сикеліотами, междоусобіями, постоянными заговорами. Тираннія въ Сициліи носила военный и

консервативно-аристократическій характеръ; войско состояло не изъ гражданъ, а изъ наемниковъ; власть поддерживалась постояннымъ насиліемъ, опираясь на наемное войско и богатую казну. Отсюда легкость государственныхъ переворотовъ и отсутствіе какихъ-либо политическихъ традицій. Въ Агригентѣ и Сиракузахъ послѣ низложенія тиранновъ водворяется республиканскій строй, но рознь между господствующими городами и подчиненными общинами, между греками и сикеліотами, между гражданами и наемниками и переселенцами не прекращается. Культура, несмотря на пышный расцвѣтъ, не имѣетъ глубокихъ корней въ отечественной почвѣ.

Эмпедоклъ соединяетъ всѣ различныя стороны этой колоніальной культуры и въ самомъ совмѣщеніи непримиримыхъ противоположностей служитъ характернымъ продуктомъ своей страны. Онъ является заразъ политическимъ дѣятелемъ-демагогомъ, риторомъ, поэтомъ, врачомъ-философомъ, теософомъ и чудотворцемъ, притязающимъ на сверхчеловѣческія знанія и сверхчеловѣческія почести. Въ его философіи соединяются мистицизмъ и раціонализмъ, умозрѣніе элеатовъ, физіологія италійскихъ врачей съ ихъ попытками эмпиризма, гилозоизмъ іонійскихъ философовъ и откровенія пиѳагорейцевъ.

Эмпедоклъ происходилъ изъ знатной семьи. Повидимому, уже отецъ его Метонъ былъ противникомъ тиранніи; такимъ является и самъ Эмпедоклъ, который, если вѣрить позднѣйшимъ преданіямъ, не отступалъ передъ крайними мѣрами противъ лицъ, подозрѣваемыхъ имъ въ политическомъ заговорѣ. Когда послѣ изгнанія Ѳрасибула (466 г.) въ Агригентѣ установился аристократическій строй, Эмпедоклъ выступилъ вождемъ демократической партіи, которой удалось восторжествовать послѣ трехлѣтней борьбы. Однако и ему пришлось поплатиться изгнаніемъ за свою политическую роль; повидимому, онъ и умеръ изгнанникомъ въ Пелопоннесѣ, хотя о смерти его существуютъ различные баснословные разсказы. Эмпедоклъ былъ поэтомъ и риторомъ; Аристотель признаетъ его изобрѣтателемъ риторики. Въ поэмахъ Эмпедокла можно видѣть систематическое употребленіе многихъ риторическихъ фигуръ и ухищреній, составляющихъ особенность Горгія (Diels, Gorgias u. E., въ Sitzungsb. d. Akd. d. Wiss. in Berlin, 1884). Далѣе, Эмпедоклъ былъ знаменитымъ врачомъ, котораго признавали въ древности однимъ изъ основателей италійской школы врачей. Въ медицинѣ онъ находился отчасти подъ вліяніемъ Алкмеона Кротонскаго, какъ по отдѣльнымъ вопросамъ эмбріологіи и физіологіи, такъ и въ общемъ взглядѣ на природу организма: напомнимъ, что, по Алкмеону, здоровье зависитъ отъ „равноправія", т.-е. равновѣсія и согласія изначальнаго множества элементовъ, входящихъ въ составъ организма, тогда какъ болѣзнь вызывается „монархіей" какого-либо одного изъ нихъ. Однако, и въ медицинѣ Эмпедоклъ шелъ своимъ путемъ, имѣлъ послѣдователей и оказалъ вліяніе на позднѣйшія медицинскія теоріи [1]). Судя по росказнямъ, гдѣ онъ обращается въ цѣлителя-чудотворца, его врачебная слава была велика; по-

---

[1]) Эмпедоклъ стоитъ въ связи и съ мѣстной сицилійской школой врачей, главою которой былъ его современникъ Акронъ (fr. 157; ср. Plinius, Nat. hist. XXIX, 1, 5; Diels, Fr. § 21 A 3).

видимому, и самъ онъ объ этомъ свидѣтельствуетъ (fr. 112, ст. 10) и во всякомъ случаѣ высоко цѣнитъ свои медицинскія познанія, соединяя ихъ со своимъ общимъ ученіемъ о природѣ (111).

Какъ философъ, стремившійся примирить различныя философскія и научныя тенденціи своего времени, онъ оставилъ по себѣ памятникъ въ поэмѣ „О природѣ"; какъ практическій мистикъ и теософъ, онъ выступаетъ въ другой поэмѣ „Очищенія", по всей вѣроятности написанной *послѣ* первой (Diels, Die Gedichte d. E., Ber. d. Berl. Akd., 1898). Обѣ уцѣлѣли лишь въ отрывкахъ—всего 450 стиховъ, которые были неоднократно изданы.

Въ „Очищеніяхъ" Эмпедоклъ описываетъ свое появленіе, какъ явленіе какого-то безсмертнаго божества; увѣнчанный повязками и вѣнками изъ цвѣтовъ, онъ шествуетъ, окруженный послѣдователями, и принимаетъ поклоненіе, которое ему всюду воздается. Тысячи идутъ за нимъ, ища получить отъ него пользу: одни ждутъ оракула, другіе—цѣлительнаго слова отъ разнообразныхъ недуговъ (112). „Однако, что мнѣ объ этомъ распространяться, будто я дѣлаю нѣчто великое,—замѣчаетъ онъ,—вѣдь я же выше этихъ людей, обреченныхъ на множество гибелей" (113). Въ общемъ, путь спасенія, которому учитъ Эмпедоклъ, есть пиѳагорейскій. Онъ проповѣдуетъ душепереселеніе; предписываетъ воздержаніе отъ мясной пищи и кровавыхъ жертвъ, въ которыхъ видитъ убійство ближнихъ; допускаетъ только растительную пищу, за исключеніемъ бобовъ (141), запрещенныхъ пиѳагорейскими правилами, хотя такое вегетаріанство трудно обосновать его ученіемъ о душепереселеніи, такъ какъ онъ признаетъ, что наша душа переселяется не только въ тѣла животныхъ, но и въ тѣла растеній (127): онъ помнитъ, что онъ самъ былъ уже однажды „юношей, дѣвой, *кустомъ,* птицей и рыбой безгласной" (117).

Онъ говоритъ о быломъ блаженствѣ золотого вѣка (128 и 130), о превосходствѣ человѣческой природы до грѣхопаденія (115) и о сверхчувственности божества, которое онъ, подобно Ксенофану, опредѣляетъ какъ не имѣющее человѣческихъ органовъ и человѣческаго образа, какъ священный и неизреченный духъ" (134). Ритуально-очистительныя таинства или средства Эмпедокла намъ неизвѣстны. Что онъ принадлежалъ къ пиѳагорейской сектѣ—это явствуетъ изъ вышесказаннаго, а также и изъ того преимущественнаго значенія, какое имѣлъ въ его проповѣди Аполлонъ—главное божество пиѳагорейскаго очистительнаго культа. Въ Пиѳагорѣ онъ видѣлъ человѣка, обладавшаго сверхъестественнымъ знаніемъ (129). Отъ Алкидама, ученика Горгія, мы знаемъ, что Эмпедоклъ былъ ученикомъ Парменида, также принадлежавшаго къ пиѳагорейскому союзу.

Философское ученіе Эмпедокла не вполнѣ согласуется съ пиѳагорейской мистикой. Это заставило нѣкоторыхъ предполагать, что его двѣ поэмы относятся къ различнымъ періодамъ его жизни: сначала онъ былъ религіознымъ учителемъ и гностикомъ, а затѣмъ сдѣлался натуралистическимъ философомъ—или, наоборотъ, подъ конецъ жизни отъ натурфилософіи обратился къ мистикѣ. Но строго-логическая связь вообще отсутствуетъ въ эклектической системѣ Эмпедокла; мистицизмъ, притомъ окружающій себя риторикой и несвободный отъ своего рода шарлатанства, сказывается въ обѣихъ поэмахъ. Во второй

и, по всей вѣроятности, позднѣйшей поэмѣ онъ, повидимому, болѣе останавливался на своемъ сверхъестественномъ могуществѣ и достоинствѣ; но уже въ первой („О природѣ") онъ обѣщаетъ вѣрному ученику научить его снадобьямъ противъ старости и болѣзней, средствамъ для укрощенія вѣтровъ, дождя или засухи и даже для воскрешенія мертвыхъ.

Соединеніе медицины съ философскимъ умозрѣніемъ сказывается прежде всего въ томъ, что Эмпедоклъ не отвергаетъ, подобно Пармениду, свидѣтельства чувствъ. Наоборотъ, онъ требуетъ отъ ученика наблюденія каждаго предмета посредствомъ тѣхъ органовъ чувствъ, которымъ онъ доступенъ и насколько онъ имъ доступенъ (4); онъ признаетъ однако человѣческое знаніе немощнымъ, потому что чувственныя способности наши ограничены, мысль притупляется нуждою и заботами, а жизнь быстротечна. Люди вѣрятъ лишь въ то, на что они случайно натыкаются въ своихъ блужданіяхъ; каждый хвалится тѣмъ, что онъ нашелъ цѣлое, между тѣмъ какъ оно недоступно зрѣнію и слуху и даже непостижимо уму (2).

Такое скромное начало однако вовсе не служитъ признакомъ скептицизма, являясь введеніемъ къ смѣлому мистико-умозрительному построенію, которое выдается или принимается за откровеніе свыше. Въ этомъ откровеніи, впрочемъ, впечатлительный Эмпедоклъ многимъ обязанъ своимъ предшественникамъ, въ особенности Пармениду. Подобно ему, онъ признаетъ началомъ всего полноту бытія, которую и онъ представляетъ себѣ въ видѣ всеобъемлющаго шарообразнаго тѣла (Сферосъ); описывая ее подобно элейцамъ, онъ вмѣстѣ съ ними приписываетъ ей и физическія, и духовныя свойства, признавая ее божествомъ. Далѣе, Эмпедоклъ отрицаетъ всякое происхожденіе или уничтоженіе истинно-сущаго, и притомъ въ тѣхъ же выраженіяхъ, какъ и Парменидъ. Сущее тожественно себѣ и не можетъ произойти изъ ничего или обратиться въ ничто. Внѣ полноты нѣтъ ничего; пустое пространство безусловно не существуетъ (13 и 14), а потому къ полнотѣ ничто не можетъ прибавиться, и ничто не можетъ изъ нея исчезнуть. Эта полнота и есть божественный „Сферосъ". До сихъ поръ согласіе съ Парменидомъ очевидно; но, въ отличіе отъ него, Эмпедоклъ признаетъ реальное множество, движеніе и качественныя различія вещей, о которыхъ свидѣтельствуютъ наши чувства. Онъ хочетъ примирить Парменида съ пиѳагорейцами, показавъ, что сущее есть *единое* и *многое* (Plat. Soph. 242 CD). У Парменида нѣтъ перехода отъ Единаго Сущаго къ міру явленій; есть только это Единое Сущее, все прочее—ложь. Но откуда въ истинѣ могла возникнуть иллюзія или ложь? Сказать, что она есть заблужденіе человѣка—значитъ признать существованіе человѣка, а съ нимъ вмѣстѣ и всего міра ограниченныхъ существъ, возникшихъ ранѣе человѣка и независимо отъ него. Чтобы объяснить этотъ міръ, во множествѣ и движеніи его частей, изъ первоначальнаго единства, надо признать его продуктомъ реальной силы, которая рождаетъ его посредствомъ дѣленія, раздробленія, расчлененія первоначальнаго единства. Эмпедоклъ называетъ эту силу *Враждою*. Но не все въ мірѣ объясняется ею одною: Гераклитъ и пиѳагорейцы разглядѣли въ борьбѣ противоположностей внутреннее согласіе, гармонію; это согласіе, это внутреннее единство во множествѣ опредѣляется

у Эмпедокла какъ міровая сила *Любви* или Дружбы, соединяющей разрозненныя стихіи. У Парменида путь, ведущій къ единству, и путь, ведущій къ множеству, путь истины и путь лжи, суть два метода познанія, два способа отношенія человѣческаго ума къ познаваемому. У Эмпедокла путь, ведущій къ единству, и путь, ведущій къ множеству, суть два міровыхъ процесса.

Въ отличіе отъ физиковъ, признававшихъ происхожденіе различныхъ вещей изъ одной какой-либо стихіи (путемъ сгущенія, или разрѣженія, или качественнаго измѣненія), Эмпедоклъ признаетъ четыре основныхъ стихіи, 4 „корня" существующаго—огонь, воздухъ, воду и землю. Это—вѣчные и постоянные элементы всего существующаго, качественно и количественно неизмѣнные. Изъ нихъ состоятъ всѣ существа безъ исключенія; самые „боги долговѣчные" состоятъ изъ нихъ, точно такъ же, какъ растенія и животныя (fr. 21). Все создается путемъ соединенія, *сложенія* частицъ этихъ стихій и разрушается посредствомъ ихъ разъединенія или разложенія. Происхожденія и уничтоженія нѣтъ и быть не можетъ: есть лишь сложеніе и разложеніе отъ вѣка существующихъ элементовъ. Подобно тому, какъ художникъ, смѣшивая въ различныхъ пропорціяхъ очень небольшое количество основныхъ красокъ, достигаетъ безконечнаго разнообразія цвѣтовъ, посредствомъ которыхъ онъ изображаетъ вселенную, такъ и вселенная состоитъ изъ четырехъ основныхъ элементарныхъ тѣлъ, которыя вступаютъ между собою въ безконечное множество разнообразныхъ соединеній,—воззрѣніе, въ которомъ хотѣли видѣть предчувствіе современнаго химическаго ученія объ элементахъ, хотя Эмпедоклъ смѣшиваетъ простыя тѣла съ состояніями тѣлъ (жидкое, твердое, газообразное). При этомъ онъ остается на почвѣ античнаго *гилозоизма*, признавая свои стихіи живыми или чувствующими. Онъ видитъ въ нихъ не только первичные *предметы* чувственнаго воспріятія (primum sensibile), но и первичныя чувствующія начала (primum sentiens), живыя части, органы или члены божества, божественнаго тѣла (30 и 31). Эмпедóклъ называетъ ихъ также (fr. 6) богами—Зевсъ (эѳиръ, αἰθὴρ δῖος), Гера (земля), Аидоней (огонь) и Нэстисъ (вода). Стихіи служатъ живымъ матеріаломъ всего существующаго:

> Такъ изъ нихъ все, что есть, слагается въ стройный порядокъ;
> Ими же *думаетъ* все и *чувствуетъ* радость и скорби (107);
> Землю землею мы зримъ, а воду мы видимъ водою;
> Эѳиромъ небесный эѳиръ, огнемъ безпощадный огонь;
> Видимъ любовью любовь, вражду же—враждой ненавистной (109).

Человѣкъ воспринимаетъ чувственныя вещи лишь постольку, поскольку онъ состоитъ изъ стихій; на этомъ основывается вся Эмпедоклова анатомія и физіологія органовъ чувствъ, которая, съ ея причудливыми подробностями, излагается Ѳеофрастомъ въ трактатѣ „Объ ощущеніяхъ" (7—24). Человѣкъ познаетъ или воспринимаетъ „подобное подобнымъ": напримѣръ, глазъ заключаетъ въ себѣ воду, огонь, воздухъ и землю, при чемъ огонь заключенъ, какъ въ фонарѣ, въ тонкой капсулѣ, ограждающей его отъ окружающей воды (84). Всѣ вещи находятся въ непрерывномъ движеніи подъ вліяніемъ противоположныхъ силъ Любви и Вражды; всѣ испускаютъ изъ себя волны тонкихъ истеченій, которыя проникаютъ въ „поры" нашихъ чувствъ и про-

изводятъ въ насъ различныя воспріятія, смотря по тому, въ какіе органы они могутъ проникнуть по степени тонкости своихъ частицъ и ихъ соотвѣтствію тѣмъ или другимъ пòрамъ нашихъ чувствъ. Это ученіе объ истеченіяхъ и пòрахъ живыхъ тѣлъ и вещества вообще, плохо вязавшееся съ безусловнымъ отрицаніемъ пустоты, было, очевидно, заимствовано Эмпедокломъ извнѣ, отъ физиковъ, въ системѣ которыхъ оно являлось болѣе естественнымъ—отъ Левкиппа, отца атомистики, быть можетъ, отъ пиѳагорейцевъ или отъ Алкмеона (для органовъ чувствъ). Какъ бы то ни было, стихіи надѣляются жизнью и чувственностью, мало того — *мыслью* и разумностью (fr. 110, 10), которая и въ человѣкѣ объясняется совершенно такъ же, какъ чувственное воспріятіе,—изъ дѣйствія четырехъ стихій, „ими же думаемъ мы“ (107): въ нашей крови находится самое полное и совершенное соединеніе или смѣшеніе элементовъ, и эта кровь, окружающая наше сердце и питающая его, есть человѣческое мышленіе (105) [1], при чемъ все различіе человѣческихъ способностей обусловливается качественными различіями въ нашемъ составѣ (106; ср. Theophr. de sensu 11). Съ этой точки зрѣнія представляется вполнѣ естественнымъ, что Любовь и Вражда превращаются въ вѣсомыя и протяженныя начала (fr. 17, ст. 18—20): разъ четыре стихіи надѣляются психическими свойствами, было послѣдовательно надѣлить Любовь и Вражду тѣлесностью, которую и Парменидъ считаетъ признакомъ, необходимымъ аттрибутомъ „Сущаго“. Впрочемъ, говоря о Любви и Враждѣ, Эмпедоклъ не останавливается на этой особенности, видя въ нихъ прежде всего двѣ противоположныя силы, обусловливающія образованіе и разрушеніе вещей: Вражда, разрушая единство, служитъ созиданію множества, а Любовь, уничтожая множество, служитъ образованію единства.

Происхожденіе міра объясняется совмѣстнымъ дѣйствіемъ *обѣихъ* этихъ силъ, каждая изъ которыхъ роковымъ образомъ, по очереди, въ силу „вѣчной клятвы“, получаетъ преобладаніе, вытѣсняя другую въ ритмѣ мірового процесса. При неограниченномъ господствѣ Любви отдѣльныхъ существъ и вещей не существуетъ, потому что все находится въ слитномъ состояніи въ неподвижномъ покоѣ Сфероса; не могутъ существовать онѣ и при господствѣ Вражды, которая „по исполненіи временъ“ вырастаетъ между членами Сфероса (30) и по очереди потрясаетъ (31) и раздѣляетъ другъ отъ друга четыре стихіи, не допуская никакого конкретнаго образованія. Космосъ возникаетъ лишь при совмѣстномъ дѣйствіи Любви и Вражды, при чемъ, какъ свидѣтельствуетъ Аристотель (de coelo III, 2, 301 a 14), Эмпедоклъ описываетъ лишь *одну* космогонію, т.-е. происхожденіе міра изъ Сфероса, хотя, по его мнѣнію, можно было бы и для всего міра, какъ и для каждой отдѣльной вещи, допустить двойное происхожденіе—изъ царства Любви и изъ царства Вражды [2].

Въ своей космогоніи Эмпедоклъ показываетъ, какимъ образомъ, при дѣйствіи Вражды, отдѣльныя стихіи обособляются, выдѣляются изъ Сфе-

---

1) αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

2) Ср. v. Arnim, Die Weltperioden des Empedokles въ Festschrift Th. Gomperz dargebracht, 1902.

роса и затѣмъ вновь соединяются дѣйствіемъ Любви. Прежде всего въ Сферосѣ отдѣляется легкое отъ тяжелаго: первое устремляется вверхъ, вслѣдствіе чего равновѣсіе Сфероса нарушается, и масса его приходитъ во вращательное движеніе, которое прогрессивно ускоряется. Первымъ выдѣляется эѳиръ (воздухъ въ нашемъ смыслѣ), затѣмъ огонь, потомъ земля, изъ которой давленіемъ вихря была выжата вода (Aet. II, 6, 3). Но въ міровомъ процессѣ Вражда постоянно уравновѣшивается Любовью. Выдѣлившись изъ первоначальной смѣси, эѳиръ окружаетъ ее и въ верхней части своей отвердѣваетъ въ хрустальную твердь; огонь, явившійся затѣмъ, тоже устремляется вверхъ, но, будучи остановленъ твердью, собирается и движется подъ нею: это и есть причина вращенія неба, которое вызвано преобладаніемъ огня въ одномъ изъ полушарій. Здѣсь чрезвычайно цѣнно отмѣтить одно важное обстоятельство, подчеркивающее эклектическій характеръ физики Эмпедокла: хотя движущія силы Любви и Вражды отдѣляются отъ вещества, но стихія огня продолжаетъ сохранять особенности дѣятельнаго начала, присущія „свѣтлому“ и „теплому“ во всѣхъ прочихъ космологіяхъ. Въ этомъ смыслѣ объясняется указаніе Аристотеля, который замѣчаетъ, что Эмпедоклъ, хотя и принимаетъ четыре стихіи, но въ сущности тоже „сводитъ ихъ къ двумъ, поскольку всѣ прочія онъ противополагаетъ огню“ (de gen. et corr. II, 3, 330 b 19).

Огонь, скопляясь въ одномъ изъ полушарій, составляетъ свѣтлый *день*, тогда какъ другое, въ которомъ преобладаетъ воздухъ и темныя испаренія, образуетъ *ночное* небо, освѣщенное лишь частицами огня, окруженными воздухомъ и прикрѣпленными къ тверди. Эмпедоклу было извѣстно, что луна есть темное тѣло, получающее свѣтъ отъ солнца и вращающееся вокругъ земли (43, 45); но съ этой астрономической истиной онъ соединялъ своеобразное представленіе о солнцѣ, которое трудно съ точностью понять изъ нашихъ источниковъ: онъ видѣлъ въ солнцѣ не источникъ дневного свѣта, а, наоборотъ, свѣтовое отраженіе земли, освѣщенной лучами „дня“, на опредѣленной части небеснаго свода (Aet. II, 20, 13). Постепенно Вражда „потрясаетъ всѣ члены божества“, проникая все глубже и глубже въ низшіе слои вихря, „а Любовь достигаетъ середины круговорота“ (35). Она находится среди стихій и вращается въ ихъ вихрѣ, чего не вѣдалъ доселѣ ни одинъ смертный (17, v. 25). Но если дѣйствіе ея сказывается уже въ стихійномъ круговоротѣ, въ сочетаніи стихій на небесахъ, быть можетъ—въ рожденіи высшихъ небесныхъ существъ, то постепенно оно проникаетъ и въ глубь, и въ подлунный міръ, гдѣ оно проявляется въ созданіи организмовъ. Эти послѣдніе возникаютъ слѣдующимъ образомъ. Еще до образованія солнца, т.-е. до накопленія лучей свѣта и тепла въ дневномъ полушаріи, земля находилась въ тинообразномъ состояніи и согрѣвалась внутреннимъ огнемъ. Этотъ огонь стремился вверхъ и поднималъ пузыри изъ тинистой массы, придавая ей всевозможныя формы: такъ произошли растенія—развѣтвленія этой земной тины, части земли, связанныя съ нею, какъ зародышъ съ матерью. Подобнымъ же образомъ явились и животныя формы: сперва то были отдѣльные органы—головы безъ шей, глаза безъ головъ, руки безъ туло-

вищъ (57, 58); затѣмъ, подъ вліяніемъ усиливающагося любовнаго смѣшенія стихій, эти члены стали соединяться и срастаться вмѣстѣ, что съ чѣмъ попало, откуда вышли самыя фантастическія чудовищныя сочетанія, въ которыхъ смѣшивались человѣческія и животныя формы. Вражда, все время борющаяся съ Любовью, легко разрушала эти случайныя чудовищныя образованія, не приспособленныя къ борьбѣ за существованіе. Но Любовь продолжала свое творчество въ составленіи органическихъ формъ, и отсюда съ теченіемъ времени, постепенно, путемъ естественнаго отбора, получились жизнеспособныя формы, приспособленныя къ средѣ, выживавшія въ борьбѣ и способныя къ размноженію. Теперь животныя возникаютъ уже не изъ тины, а путемъ полового размноженія; любовное влеченіе, проникающее въ наши члены, есть лишь частное проявленіе великой космической силы Любви. Вражда, съ которой не могутъ бороться первоначальныя, несовершенныя созданія, безсильна противъ этого процесса и не можетъ его остановить. Таковъ миѳологическій дарвинизмъ нашего философа.

Какъ примирить его физику съ его мистикой, съ ученіемъ о безсмертіи и душепереселеніи, о сверхчувственности божества? Различныя предположенія по этому предмету отмѣчены выше. Какъ примирить, далѣе, противорѣчія самой физики Эмпедокла? Они для него не существовали, поскольку умъ его мыслилъ образами и миѳами болѣе, нежели понятіями. Характеренъ его своеобразный мистическій сенсуализмъ, сближающій мышленіе съ чувственнымъ воспріятіемъ. Физикъ, признающій стихіи чувствующими силами, а всемірныя силы Любви и Вражды—протяженными и вѣсомыми тѣлами, легко могъ найти въ своей системѣ мѣсто и для демонологіи, и для эсхатологіи пиѳагорейцевъ. Къ тому же и физика, и катартика представляются у Эмпедокла результатомъ личнаго откровенія. Верховный законъ, управляющій судьбою душъ въ „Очищеніяхъ“ Эмпедокла, есть роковое слово („оракулъ необходимости“) и вѣчное, древнее постановленіе боговъ, утвержденное мощными клятвами; верховный законъ „физики“, управляющій судьбою міра, есть тоже роковая могущественная клятва (fr. 30 и 115). Значеніе магическаго заклятья, повидимому, признается и здѣсь, и тамъ въ полной мѣрѣ, и Эмпедоклу не приходилось отрекаться отъ физики, чтобы исповѣдывать вѣру въ силу заклятья, или, наоборотъ, отрекаться отъ этого суевѣрія, чтобы развивать свою теософскую физику; вѣдь и эта послѣдняя имѣла цѣлью сообщеніе знаній, дающихъ магическія и, главное, цѣлебныя силы (111).

ГЛАВА VIII.

Атомисты.

Ученіе атомистической школы представляетъ собою самое простое и первоначальное выраженіе чистаго матеріализма, замѣчательное по своей стройности, ясности и послѣдовательности: нѣтъ ничего кромѣ атомовъ и пустоты; все существующее разрѣшается въ безконечное множество первоначальныхъ

недѣлимыхъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ частицъ вещества, которыя вѣчно движутся въ безконечномъ пространствѣ, то сцѣпляясь, то разлучаясь другъ съ другомъ.

Левкиппъ и Демокритъ.

Основныя мысли атомизма были высказаны и систематически развиты уже Левкиппомъ, повидимому, уроженцемъ Милета, котораго считаютъ ученикомъ если не Парменида, то Зенона. Біографическихъ подробностей о немъ мы не имѣемъ, и впослѣдствіи его имя такъ тѣсно соединялось съ именемъ его ученика Демокрита, что уже древніе приписывали этому послѣднему два сочиненія его, заглавія коихъ сохранились въ нѣкоторыхъ источникахъ, а иные изъ новыхъ критиковъ даже усомнились въ его существованіи.

Сочиненія Левкиппа — Μέγας διάκοσμος и π. νοῦ («Большое міростроеніе» и «Объ умѣ») — уже съ IV в., повидимому, вошли въ собр. соч. Демокрита, составленное его школой (ср. D. Vors. 373, 32, 33 и 401). Дильсъ, 35. Vers. d. Philologen (1881), и A. Dyroff, Demokritstudien (1899), прекрасно доказали, что подлиннымъ основателемъ атомизма является однако именно Левкиппъ, отъ котораго Демокритъ отличается въ нѣкоторыхъ частныхъ вопросахъ естествознанія, и о которомъ Аристотель говоритъ весьма опредѣленно.

Но если Левкиппъ и былъ истиннымъ отцомъ атомизма, то та абдерская школа, въ которой хранилось это ученіе, была также и школой Демокрита— одного изъ самыхъ плодовитыхъ и блестящихъ философскихъ писателей древности, который способствовалъ распространенію атомизма и систематическому развитію его идей во всѣхъ областяхъ знанія. Математикъ, астрономъ, зоологъ, ботаникъ, филологъ, моралистъ, онъ обладалъ энциклопедическими познаніями и оказалъ значительное вліяніе на философскую и научную мысль не только своего времени, но и послѣдующихъ временъ. Самъ Аристотель относился къ нему съ уваженіемъ и нерѣдко пользовался имъ въ своихъ естественно-научныхъ трудахъ [1]).

По преданію, Демокритъ, происходившій изъ богатой семьи въ Абдерахъ, истратилъ цѣлое состояніе въ путешествіяхъ, предпринятыхъ съ научною цѣлью. Онъ былъ въ Аѳинахъ — столицѣ греческаго просвѣщенія, но оставался тамъ никому не извѣстнымъ (fr. 116) и оттуда вернулся на родину послѣ пятилѣтняго отсутствія. Были ли у него другіе учителя кромѣ Левкиппа, — неизвѣстно, да и едва ли вѣроятно, но знакомство съ ученіями предшественниковъ не подлежитъ сомнѣнію. Мало того, въ сочиненіяхъ Демокрита хотятъ видѣть отголоски тѣхъ нравственныхъ и гносеологическихъ вопросовъ, которые занимали софистовъ, Сократа и его учениковъ; Протагоръ, знаменитый софистъ, былъ согражданиномъ и слушателемъ Демокрита.

Въ виду этого возникъ вопросъ, не слѣдуетъ ли отнести его къ болѣе поздней эпохѣ, какъ это дѣлаетъ Виндельбандъ, который противополагаетъ матеріализмъ Демокрита идеализму Платона? Хронологію Демокрита установить нелегко: по собственнымъ словамъ (fr. 5), онъ былъ молодъ, когда Анаксагоръ былъ уже старъ; но отсюда

---

[1]) Сочиненія Демокрита были собраны Ѳрасилломъ въ 15 тетралогіяхъ согласно списку ихъ у Каллимаха.

еще не слѣдуетъ, чтобы между ними было непремѣнно 40 лѣтъ разницы, какъ того хочетъ Аполлодоръ, который пріурочиваетъ его рожденіе къ 80 олимпіадѣ (460—57); по Өрасиллу, онъ родился въ 470 г. (Diog. L. IX, 41), а затѣмъ, по собственному свидѣтельству, онъ написалъ свой Μικρὸς διάκοσμος на 1150-й годъ по взятіи Трои, т.-е., какъ думаетъ Дильсъ (Rh. Mus. XXXI, 30), въ 420 г. Аристотель считаетъ его предшественникомъ Сократа, относитъ его къ до-сократовскому періоду (de part. an. I, 1, 642 a 26; Met. XIII, 4, 1078 b 19), и во всякомъ случаѣ, если разница въ годахъ и не была особенно велика, и если Демокритъ, прожившій, по преданію, болѣе ста лѣтъ, и пережилъ Сократа на нѣсколько десятилѣтій,—онъ во всякомъ случаѣ, по своей философіи, всецѣло относится къ той ступени развитія, которая характеризуется какъ *до-сократовская*. Въ основномъ ученіи онъ не идетъ далѣе Левкиппа, а его гносеологическія и нравственныя размышленія, поскольку они намъ извѣстны, не представляютъ слѣдовъ систематической научной разработки или хотя бы той принципіальной постановки проблемъ, какую мы находимъ только послѣ реформы Сократа. Матеріализмъ Демокрита не есть «антитезисъ» Платонова идеализма, а одинъ изъ результатовъ развитія до-сократовской физики — результатъ разработки понятія о веществѣ—стихійной основѣ: античный *гилозоизмъ* разложился на дуализмъ (Анаксагоръ) и чистый матеріализмъ.

Основы атомизма.

Левкиппъ построилъ систему атомистическаго матеріализма чисто-умозрительнымъ путемъ, отправляясь отъ діалектики Парменида и Зенона. Демокритъ показываетъ, что, несмотря на такое происхожденіе, матеріализмъ съ первыхъ шаговъ своихъ связанъ съ естественно-научнымъ интересомъ. Обособляя матеріальный міръ какъ предметъ научнаго изслѣдованія, отказываясь отъ спиритуалистическихъ предразсудковъ и попытокъ вводить сверхъестественныя начала въ объясненіе физическихъ явленій, натуралистъ можетъ пользоваться матеріалистической доктриной въ качествѣ рабочей гипотезы, хотя въ качествѣ философскаго ученія, претендующаго на безусловное значеніе, она представляется такимъ же одностороннимъ заблужденіемъ, какъ ученіе пиѳагорейцевъ, которые не признавали иныхъ началъ, свойствъ и отношеній вещей кромѣ математическихъ.

Во всякомъ случаѣ Левкиппу и Демокриту принадлежитъ первое классически-ясное выраженіе чистаго матеріализма, и притомъ въ его атомистической формѣ.

„Левкиппъ изъ Элеи или Милета (объ немъ разсказываютъ и то и другое) пріобщился философіи Парменида, но не послѣдовалъ пути Парменида и Ксенофана относительно сущаго, а избралъ, повидимому, какъ разъ противоположный путь. Между тѣмъ какъ они обращали вселенную въ неподвижное, не возникшее и конечное единое и не позволяли искать небытія, Левкиппъ принималъ существованіе безконечно-многихъ вѣчно движущихся элементовъ, или атомовъ, и самое множество ихъ формъ онъ признавалъ безконечнымъ, поскольку для нихъ нѣтъ основанія быть скорѣе одного рода нежели другого, и поскольку онъ созерцалъ неустанное измѣненіе и происхожденіе вещей *(онъ объяснялъ генезисъ множественностью разнообразныхъ и вѣчно движущихся элементовъ)*. И далѣе онъ признавалъ одинаковую наличность какъ сущаго, такъ и не существующаго и считалъ и то и другое въ одинаковой мѣрѣ причинами всего происходящаго. Предполагая сущность атомовъ „плотною“ и

полною, онъ утверждалъ, что они суть „сущее" и носятся въ пустотѣ, которую онъ называлъ „несуществующимъ", но признавалъ столь же реальной, какъ и „сущее". Подобно этому, и товарищъ его, Демокритъ изъ Абдеръ, полагалъ началами „полное и пустое". Такъ говоритъ Ѳеофрастъ о началѣ и происхожденіи атомистическаго ученія (Phys. op. fr. 8 Dox.).

Нѣтъ ничего кромѣ атомовъ и пустоты. Атомы же суть недѣлимыя, непроницаемыя частицы вещества, абсолютной плотности или твердости и отличающіяся другъ отъ друга лишь по своему объему и фигурѣ. Изъ сцѣпленія этихъ атомовъ, движущихся отъ вѣка въ безконечной пустотѣ, образуются всѣ тѣла, всѣ міры, разсѣянные въ ней. Всѣ тѣла состоятъ изъ атомовъ; реальныя, подлинныя свойства вещей суть тѣ, которыя присущи атомамъ; всѣ остальныя чувственныя свойства—цвѣтъ, вкусъ, запахъ, температура—существуютъ не въ вещахъ, а только въ нашемъ чувственномъ воспріятіи. Первыя подлинны, объективны, вторыя иллюзорны и субъективны; первыя установлены природой, вторыя человѣкомъ; цвѣтъ, сладость, горечь только кажутся, истинно существуютъ лишь атомы и пустота (Dem. 125).

Подобно своему учителю, и Демокритъ признавалъ умозрительный характеръ атомизма. Въ нашемъ опытѣ, въ нашихъ воспріятіяхъ мы нигдѣ не находимъ атомовъ, потому что они, вслѣдствіе незначительности своего объема, совершенно недоступны человѣческимъ чувствамъ: мы ихъ не ощущаемъ, а лишь мыслимъ, предполагаемъ. Самъ Демокритъ признаетъ два рода познанія—чувственное и раціональное: первое—темное или неподлинное, второе—подлинное или истинное, обладающее способностью воспринимать или мыслить то, что неуловимо чувствамъ (fr. 11).

Атомистическая теорія явилась результатомъ критики элейской философіи. Элеаты обосновывали свое отрицаніе множества и движенія вещей посредствомъ отрицанія пустоты (пустота есть небытіе, котораго нѣтъ вовсе). Въ противоположность имъ Левкиппъ выставилъ другое ученіе, которое, сохраняя основное положеніе элейцевъ о вѣчной неизмѣнности сущаго, согласовалось и съ чувственнымъ опытомъ и не упраздняло множества и движенія, видимаго возникновенія и разрушенія вещей (Arist. de gen. et corr. I, 8, 324 b 35 и сл.). Парменидъ и Зенонъ сами наводили на этотъ путь: стоитъ только признать существованіе пустоты, раздѣляющей вещи и обусловливающей возможность движенія. „Левкиппъ и товарищъ его Демокритъ,—говоритъ Аристотель (Met. I, 4),—признаютъ элементами Полное и Пустое, изъ которыхъ первое они называютъ *сущимъ*, а второе небытіемъ, т.-е. полное и твердое — сущимъ, а пустое и разрѣженное—небытіемъ (почему они утверждаютъ и то, что небытіе существуетъ столько же, сколько бытіе, и пустота столько же, сколько и тѣло), при чемъ и то и другое суть матеріальныя причины вещей". Отсюда же они пришли и къ понятію атома. Пустота отдѣляетъ частицы вещества другъ отъ друга. Если бы не было пустоты, не было бы реальнаго множества и движенія. Съ другой стороны, если бы все было дѣлимо до безконечности, пустота была бы во всемъ—явный слѣдъ діалектики Зенона. Отсюда выводъ: такъ какъ безконечная дѣлимость уничтожила бы всякую величину, разрѣшивъ ее въ ничто, то должны быть *недѣлимыя* твердыя тѣла—иначе не было

бы ничего плотнаго. Если въ чувственномъ опытѣ мы такихъ недѣлимыхъ тѣлъ не находимъ, то это значитъ только, что въ немъ мы имѣемъ дѣло лишь съ сложными тѣлами, съ комплексами атомовъ. Наше собственное тѣло есть такой комплексъ; элементы же невидимы, недоступны нашимъ чувствамъ по незначительности своей величины.

Атомы суть частицы абсолютно плотныя и непроницаемыя (corpora individua propter soliditatem, Cic. de fin. I, 17); каждый изъ нихъ обладаетъ нѣкоторыми изъ существенныхъ признаковъ Сущаго Парменида: подобно ему, они вѣчны, неизмѣнны, нераздѣльны, непроницаемы, „наполнены“. Левкиппъ доказываетъ ихъ недѣлимость прямо изъ элейскаго понятія о „Сущемъ“; каждое сущее есть вполнѣ сущее; въ такомъ сущемъ нѣтъ небытія, нѣтъ пустоты; а такъ какъ безъ пустоты дѣленіе невозможно (элейское положеніе), то и атомы не могутъ дѣлиться. Основное понятіе Парменида есть *полнота* бытія; атомы суть частицы полноты, поэтому они просты, однородны, неизмѣнны и недѣлимы. Таково происхожденіе самой концепціи атома.

Далѣе, имъ приписывались лишь тѣ признаки, безъ которыхъ вообще немыслимо тѣло, — плотность (непроницаемость), объемъ, фигура. Самое существенное различіе атомовъ заключается въ ихъ фигураціи, т.-е. во внѣшнемъ очертаніи и величинѣ, отъ которой (при одинаковой плотности) зависитъ легкость или тяжесть атомовъ. Фигуры ихъ считались безконечно разнообразными и число ихъ неограниченнымъ; нѣтъ никакого основанія, почему атомы должны были бы имѣть одинаковую форму: такая форма совершенно случайна. Изъ самого разнообразія формъ атомисты и объясняли образованіе сложныхъ соединеній или сплетеній атомовъ. Одни изъ нихъ сцѣпляются другъ съ другомъ своими зубцами, крючками или шероховатостями; другіе, какъ, напр., атомы огня, будучи круглы, гладки и удобоподвижны, легко проникаютъ въ пустые промежутки между сцѣпившимися атомами, въ „поры“ тѣлъ и своею массою и быстротою своего движенія могутъ разрушать ранѣе образовавшіяся соединенія.

Всѣ вещи образуются изъ сочетанія атомовъ; всѣ измѣненія сводятся къ ихъ соединенію и раздѣленію. А потому вещи различаются лишь по количеству своихъ атомовъ, по ихъ *формѣ, порядку* и *положенію*. Нѣкоторыя изъ свойствъ вещей присущи имъ *дѣйствительно,* вытекая изъ основныхъ свойствъ атомовъ; таковы величина, форма, вѣсъ, плотность, зависящія отъ сцѣпленія и количества атомовъ. Другія чувственныя качества существуютъ не въ вещахъ, а лишь въ нашихъ органахъ чувствъ, въ нашихъ ощущеніяхъ, которыя вызываются внѣшними механическими воздѣйствіями на наши органы.

Атомы *движутся* отъ вѣка въ окружающей ихъ пустотѣ: по отношенію къ атому мѣсто, занимаемое имъ, совершенно случайно; поэтому атомъ, не удерживаемый въ немъ внѣшними причинами, не пребываетъ въ немъ и не имѣетъ никакой причины въ немъ оставаться. Положительной причины движенія Демокритъ и Левкиппъ не указывали; каждое отдѣльное частное движеніе объясняется предшествующими причинами (толчками), но въ цѣломъ движеніе не объясняется: атомы движутся отъ вѣка сами собою (ἀπὸ ταὐ-

τομάτου), въ силу необходимости или въ силу случая. Аристотель прямо вмѣняетъ атомистамъ въ упрекъ, что они не указываютъ, какое движеніе свойственно атомамъ, какое движеніе ихъ представляется естественнымъ, изначальнымъ, въ отличіе отъ тѣхъ движеній, которыя обусловливаются толчками (de coelo III, 2, 300 b 8; Met. XII, 6, 1071 b).

Вопросъ о характерѣ движенія атомовъ Левкиппа и Демокрита далъ поводъ къ продолжительному спору вслѣдствіе сбивчивости нѣкоторыхъ текстовъ и смѣшенія первоначальной атомистики съ позднѣйшею разработкой ея у Эпикура. Нѣкоторые историки — Ибервегъ, Швеглеръ, Ланге, Целлеръ (которому я слѣдовалъ въ «Метаф. въ древней Греціи») — признавали, что первоначальное движеніе атомовъ опредѣляется ихъ тяжестью: оно есть паденіе, въ которомъ наиболѣе тяжелые атомы сталкиваются съ легкими, откуда происходятъ боковыя движенія. Другіе ученые, какъ Brieger (Die Urbewegung d. Atome u. die Weltentstehung bei Leucipp und Democrit, 1884), Liepmann (Die Mechanik d. Leucipp-Democritschen Atome, 1885), Виндельбандъ (Ист. др. философіи), признаютъ, что первоначальное движеніе атомовъ есть безпорядочное хаотическое движеніе въ различныхъ направленіяхъ, подобное движенію тѣхъ пылинокъ, которыя играютъ въ солнечныхъ лучахъ, проникающихъ сквозь узкое отверстіе (Ar. de an. I, 2, 404 a 3).

Космологія атомистовъ.

Безпорядочное движеніе атомовъ въ безконечности пространства естественно приводитъ къ совпаденію, взаимной встрѣчѣ и столкновенію сперва отдѣльные изъ атомовъ, а затѣмъ и сложные комплексы ихъ. Подъ вліяніемъ взаимнаго столкновенія образуются вращательныя, вихревыя движенія, которыя постепенно охватываютъ все большія и большія массы атомовъ. Результатомъ являются образованія отдѣльныхъ сложныхъ чрезвычайно обширныхъ комплексовъ въ безпредѣльномъ пространствѣ. Эти комплексы отдаляются другъ отъ друга въ безконечности или, наоборотъ, сталкиваются, соединяются, образуя одну общую движущуюся систему. Такъ подъ вліяніемъ чисто механическихъ причинъ составляются безчисленные міры въ безконечномъ времени и пространствѣ; исключительно механическія причины вызываютъ ихъ образованіе и ихъ разрушеніе, или разложеніе. Но такъ какъ и матерія, и пространство, и самое число міровъ не имѣютъ предѣла, то въ безконечности могутъ быть міры, во всемъ подобные нашему, и число ихъ опять-таки не можетъ быть ограничено. Нашъ міръ, а съ нимъ вмѣстѣ и каждый изъ насъ, вѣчно и постоянно повторяется въ безчисленномъ количествѣ экземпляровъ.

Въ частности, образованіе нашей міровой системы объясняется сообразно тѣмъ же началамъ. Круговоротъ атомовъ, изъ которыхъ она слагается, заставляетъ наиболѣе тяжелые изъ нихъ собираться вмѣстѣ, къ центру, посредствомъ механической сегрегаціи [1]); наиболѣе легкіе, наоборотъ, оттѣсняются къ периферіи, при чемъ одни изъ нихъ разсѣиваются во внѣшней пу-

[1]) На самомъ дѣлѣ, какъ указываетъ Гомперцъ, центробѣжная сила, наоборотъ, должна была бы отбрасывать наиболѣе тяжелыя части къ периферіи; повидимому, Демокритъ имѣлъ въ виду тѣ воздушные вихри, которые крутятъ и поднимаютъ кверху только пыль и легкіе предметы.

стотѣ, а другіе сцѣпляются другъ съ другомъ и образуютъ плотную шаровидную оболочку вселенной, которая внутри наполнена воздухомъ, а въ центрѣ своемъ имѣетъ дискообразную землю. Небесныя тѣла суть подобныя землѣ массы атомовъ, которыя вращаются вокругъ земли, охваченныя круговоротомъ небеснымъ, и раскаляются отъ быстроты движенія. Самыя большія изъ нихъ— солнце и луна, на которой Демокритъ различалъ горы,—повидимому, были вначалѣ самостоятельными тѣлами, которыя лишь впослѣдствіи вступили въ круговоротъ нашей вселенной и воспламенились въ немъ.

Организмы возникли подъ вліяніемъ тѣхъ же чисто механическихъ причинъ, которыя обусловливаютъ строеніе неорганической природы, и самыя психологическія явленія, точно такъ же какъ и физіологическіе процессы, объясняются механически или, точнѣе, матеріалистически. Никакихъ отличныхъ отъ атомовъ движущихъ силъ атомисты не признаютъ. Есть только атомы болѣе или менѣе подвижные. Явленія жизни, произвольныя съ виду движенія, отличающія живыя существа, психическія явленія объясняются при помощи наиболѣе подвижныхъ изъ всѣхъ атомовъ—*мелкихъ и круглыхъ атомовъ огня,* о которыхъ мы уже говорили, которые всюду разсѣяны и проникаютъ всюду сквозь поры болѣе грубыхъ тѣлъ въ тонкіе промежутки между другими сцѣпившимися атомами. Душа есть вещество, состоящее изъ этихъ подвижныхъ, огненныхъ атомовъ,—положеніе, въ которомъ сказывается связь съ милетской физикой. Подобно Анаксимену, пиѳагорейцамъ, Гераклиту, атомисты соединяли душу съ дыханіемъ. Въ воздухѣ находится большое число мелкихъ, круглыхъ атомовъ, которые Демокритъ признаетъ умомъ или душою, говоритъ Аристотель (de resp. 4, 471 b sq.); при вдыханіи въ тѣло входитъ воздухъ, а вмѣстѣ съ нимъ и эти душевные атомы: это удерживаетъ давленіе окружающей атмосферы и мѣшаетъ выходу души, заключенной въ животномъ тѣлѣ. Поэтому во вдыханіи и выдыханіи заключается жизнь и смерть; когда давленіе атмосферы получаетъ перевѣсъ, и когда вслѣдствіе остановившагося дыханія оно не встрѣчаетъ сопротивленія въ томъ притокѣ извнѣ, который пополняетъ убыль душевной эссенціи, то наступаетъ смерть; эта послѣдняя есть лишь исходъ изъ тѣла вышеупомянутыхъ атомовъ подъ вліяніемъ давленія атмосферы (ib.). Человѣческое тѣло состоитъ изъ соединенія болѣе грубыхъ атомовъ и, благодаря своей пористости, легко пропускаетъ черезъ себя легкіе, удобоподвижные атомы души, которые согрѣваютъ, движутъ, одушевляютъ его.

Психологія атомистовъ.

Поскольку всѣ чувственныя качества предметовъ суть лишь функціи величины, фигуры и расположенія атомовъ, ихъ составляющихъ, ставится проблема объясненія нашихъ чувственныхъ воспріятій изъ посылокъ механической атомистики. Всякое дѣйствіе одного тѣла на другое объясняется лишь посредствомъ соприкосновенія или толчка. Всѣ наши чувства, посредствомъ которыхъ мы воспринимаемъ вещи, являются съ этой точки зрѣнія разновидностями *осязанія*. Но если въ осязаніи въ тѣсномъ смыслѣ мы приходимъ въ непосредственное соприкосновеніе съ предметомъ, то въ другихъ чувствахъ

воспріятія посредствуются атомными истеченіями или токами, которые исходятъ изъ всѣхъ предметовъ и, попадая въ наше тѣло черезъ посредство соотвѣтственныхъ органовъ чувствъ, порождаютъ въ насъ впечатлѣнія или воспріятія. Такъ, Демокритъ объясняетъ зрѣніе (подобно Эмпедоклу) при помощи истеченій, исходящихъ отъ видимыхъ предметовъ и сохраняющихъ образъ этихъ послѣднихъ; онъ такъ и называетъ ихъ образами, или „идолами“ (εἴδωλα): они проникаютъ черезъ глаза въ наше тѣло [1]). Точно такъ же объясняется звукъ: атомное истеченіе, исходя изъ звучащаго тѣла, приводитъ въ колебаніе однородные съ нимъ атомы воздуха и проникаетъ въ наше ухо, какъ органъ, наиболѣе приспособленный къ воспріятію звуковъ. Точно такъ же объясняются запахъ и вкусовыя явленія; напр., острый, кислый вкусъ объясняется остротою очертаній атомовъ, рѣжущихъ, колющихъ вкусовые органы. Наше мышленіе по существу не отличается отъ чувственности; и хотя Демокритъ рѣзко противополагаетъ „подлинное“ раціональное познаніе „темному“ или незаконнорожденному чувственному познанію, онъ видитъ и въ томъ, и въ другомъ лишь физическія измѣненія или движенія душевныхъ атомовъ.

Такимъ образомъ, матеріалистическій принципъ проводится и въ психологіи. Ученіе объ атомныхъ истеченіяхъ получило широкое развитіе и приложеніе: весь міръ полонъ образами, призрачными „идолами“ вещей; живыя существа, одушевленныя „круглыми атомами“, могутъ имѣть и живыхъ идоловъ. Сновидѣнія, ясновидѣніе, телепатическія явленія получаютъ естественное матеріалистическое объясненіе при помощи этой гипотезы. Сновидѣнія (точно такъ же какъ и явленія призраковъ) объясняются при помощи „идоловъ“, наполняющихъ атмосферу. Каждый изъ нихъ дѣйствуетъ на насъ, но въ состояніи бдѣнія мы воспринимаемъ лишь наиболѣе энергичныя дѣйствія, наиболѣе сильныя впечатлѣнія, получаемыя черезъ господство спеціальныхъ органовъ чувствъ. Во время сна, когда закрываются поры этихъ органовъ, когда наше сознаніе не отвлекается болѣе сильными, грубыми токами или образами, когда вслѣдствіе ослабленія притока жизненныхъ атомовъ слабѣетъ психическое начало внутри насъ, нами овладѣваютъ болѣе слабые токи, болѣе слабые, незамѣтные въ бодрственномъ состояніи образы самыхъ отдаленныхъ во времени и пространствѣ вещей. Такимъ образомъ объясняются вѣщіе сны, явленія призраковъ. Мало того, при помощи матеріальныхъ токовъ Демокритъ объяснялъ явленія произрожденія и наслѣдственности въ размноженіи организмовъ, высказывая нѣчто въ родѣ „гипотезы пангенезиса“: по его мнѣнію, сѣмя заключаетъ истеченіе отъ всѣхъ частей родительскаго организма: ξυνουσίη ἀποπληξίη σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἀποσπᾶται πληγῇ τινι μεριζόμενος (32).

Не ограничиваясь земными организмами, атомисты допускаютъ существованіе живыхъ существъ, превосходящихъ человѣка размѣрами, красотою

[1]) Εἴδωλον—призракъ, призрачный образъ. Поскольку и изъ самого глаза нашего исходятъ истеченія, образы видимыхъ предметовъ измѣняются ими. „Образы“ однако проникаютъ въ глазъ не непосредственно: они приводятъ въ движеніе воздухъ, отдѣляющій насъ отъ нихъ, и сообщаютъ ему свой оттискъ.

и вмѣстѣ тонкостью своего тѣлеснаго строенія и разумностью — таковы боги Демокрита, „живые идолы“, или образы, населяющіе атмосферу.

Такимъ образомъ, самыя явленія боговъ получаютъ естественное объясненіе. Все въ мірѣ объясняется однѣми и тѣми же естественными матеріальными причинами, и тѣ явленія, которыя считаются духовными или сверхъестественными, не составляютъ исключенія. „Никакая вещь не происходитъ безъ причины, но все—изъ основанія и въ силу необходимости“, говорилъ еще Левкиппъ (fr. 2) въ своемъ сочиненіи о духѣ или умѣ (π. νοῦ). Случай есть лишь неизвѣстная человѣческому разуму причина (Aet. I, 29, 7), и древніе, въ невѣдѣніи истинныхъ причинъ явленій, приписывали ихъ либо судьбѣ, либо богамъ,—когда эти явленія представлялись имъ особенно грозными и величественными (Sext. adv. math. IX, 24). На самомъ дѣлѣ и начало всякой жизни и разумности (круглые атомы) есть начало естественное и матеріальное, и самые демоны, являющіеся людямъ во снѣ или видѣніяхъ, суть естественныя матеріальныя образованія, происходящія путемъ сцѣпленія атомовъ и подлежащія разложенію. Научное изслѣдованіе открываетъ за миѳологическими представленіями силы природы. Такъ, Зевсъ отожествляется съ эѳиромъ (fr. 30)—совокупностью огненныхъ атомовъ, разлитою во всей природѣ, оживляющею все, дающею всему разумъ; по этой же причинѣ божественны и разумны свѣтила небесныя. Самая миѳологія Гомера допускаетъ, повидимому, физическое истолкованіе (напр., fr. 25). Освобожденіе человѣка отъ ложныхъ религіозныхъ представленій и суевѣрныхъ страховъ, въ особенности отъ страха смерти—одного изъ величайшихъ золъ человѣческой жизни—вотъ великій даръ философіи. „Многіе люди, не вѣдая о разложеніи смертной природы и въ сознаніи козней человѣческой жизни, мыкаютъ вѣкъ свой въ тревогахъ и страхахъ, слагая лживыя басни о томъ, что̀ будетъ послѣ смерти“ (297). Матеріалистическое ученіе какъ врачеваніе суевѣрія—мотивъ, впослѣдствіи усвоенный и развитый Эпикуромъ и его послѣдователями.

Мораль Демокрита.

Среди произведеній Демокрита немаловажное мѣсто занимаютъ нравоучительные трактаты, изъ которыхъ сохранилось не мало фрагментовъ вѣроятной подлинности. Судя по этимъ остаткамъ, въ Демокритѣ всего менѣе слѣдуетъ видѣть второго основателя этики или нравственной философіи на ряду съ его великимъ современникомъ Сократомъ. Мораль Демокрита выражается въ отдѣльныхъ сентенціяхъ; онъ такой же „гномикъ“, какъ и всѣ предшествовавшіе ему греческіе моралисты, какъ Гераклитъ, напримѣръ, хотя его трезвые афоризмы не отличаются творческой оригинальностью и той непосредственною цѣльностью, которая отличала великаго ефесскаго мыслителя и связывала въ единое и нераздѣльное міросозерцаніе его философскія и нравственныя воззрѣнія. У Демокрита нѣтъ попытки связать физику и мораль, выработать систему нравственной философіи. Онъ просто высказываетъ свой нравственный идеалъ, результаты своего житейскаго опыта и своего размышленія, на которомъ несомнѣнно отразились и его литератур-

ныя знанія — его чтеніе (поэты, тотъ же Гераклитъ), а также и самая его философія, его любовь къ научнымъ занятіямъ, къ „теоріи“, поскольку ею опредѣлялся его жизненный идеалъ.

Благо человѣка не въ удовольствіи, какъ часто учили впослѣдствіи матеріалисты, а въ *благодушіи* (εὐθυμίῃ) или благомъ состояніи (εὐεστώ), невозмутимости (ἀθαμβίῃ) души. „Самое лучшее для человѣка провести жизнь, возможно болѣе благодушествуя и какъ можно менѣе печалясь; и онъ достигнетъ этого, если не будетъ искать наслажденія въ томъ, что смертно“ (189). Удовольствіе и неудовольствіе есть граница между полезнымъ и вреднымъ (4)—они суть нѣчто среднее между тѣмъ и другимъ, и человѣкъ долженъ отказываться отъ всякаго удовольствія, которое ему неполезно (74): таковы низшія плотскія удовольствія, минутныя и преходящія, оставляющія вѣчно неутолимыя желанія, а въ случаѣ излишествъ—долгія, продолжительныя страданія (235). „Благодушіе (или благонастроеніе) дается людямъ умѣренностью въ наслажденіи и соразмѣрностью жизни. Недостатокъ и излишекъ охотно переходятъ одинъ въ другой и причиняютъ душѣ великія потрясенія. А тѣ души, которыя движутся между великими противоположностями, не обладаютъ ни благоустойчивостью, ни благонастроеніемъ. Поэтому надо направлять свою мысль на достижимое и довольствоваться тѣмъ, что имѣешь, мало думая о тѣхъ, кому завидуютъ и удивляются, и не гоняясь за ними мысленно, а скорѣе взирать на судьбу несчастныхъ, проникаясь перенесенными ими бѣдствіями, чтобы настоящее твое положеніе показалось тебѣ великимъ и завиднымъ, и чтобы душѣ твоей не пришлось мучиться въ желаніи бо̀льшихъ благъ... (191). Тотъ, кто хочетъ жить благодушно, не долженъ браться за многое ни въ частной, ни въ общественной дѣятельности, но что бы онъ ни дѣлалъ, онъ не долженъ браться за то, что сверхъ его силъ и природы; слѣдуетъ имѣть такую осторожность, чтобы, даже если счастье повезетъ и превознесетъ по видимости, такъ даже и въ такомъ случаѣ не полагаться и не хвататься за то, что выше силъ. Ибо добрый достатокъ вѣрнѣе большого избытка“ (3). Такимъ образомъ, Демокритъ слѣдуетъ завѣтамъ общегреческой мудрости, которыми высказывается столько разъ отъ старинныхъ гномиковъ до Аристотеля: мѣра во всемъ, „ничего лишняго“; идеалъ мѣры и гармоніи, „соразмѣрность“ или гармонія жизни (βίου συμμετρίῃ), чуждая избытка и недостатка—вотъ цѣль разумнаго стремленія, которая достигается путемъ умѣренности, самообладанія, господства надъ страстями и прежде всего—разумностью, сознаніемъ истинныхъ цѣлей человѣческаго существованія. Животное, которое знаетъ, въ чемъ оно нуждается, и не стремится къ тому, что ему не нужно, мудрѣе человѣка, который не знаетъ, что ему нужно (198). Въ дѣйствительности то, въ чемъ нуждается наше тѣло, легко и безъ труда достижимо, а все то, что требуетъ труда и терзаній и отягощаетъ жизнь, составляетъ предметъ желаній не тѣла, а нашего безразсудства (223). Жадность безмѣрна и ненасытима, заставляетъ насъ терять то, что мы имѣемъ, и любостяжаніе хуже самой гнетущей бѣдности, создавая все болѣе и болѣе сильныя потребности, между тѣмъ какъ умѣренность увеличиваетъ какъ сумму пріятнаго, такъ и самое удовольствіе,

освобождая его отъ мучительной жажды и стремленія къ тому, чѣмъ мы не обладаемъ. Настоящее мужество не только въ томъ, чтобы быть сильнѣе враговъ, но и въ томъ, чтобы быть сильнѣе удовольствія: есть люди, которые господствуютъ надъ городами и рабствуютъ женщинамъ. Надо учиться находить наслажденія въ себѣ самомъ, ибо тотъ, кто стремится къ душевнымъ благамъ, избираетъ божественную часть (37), и человѣку соотвѣтственнѣе болѣе думать о душѣ, нежели о тѣлѣ, потому что душа исправляетъ недостатки тѣла (187). Отсюда—превосходство философіи, или „мудрости", которая врачуетъ страсти душевныя. Отсюда и то великое значеніе, которое Демокритъ придаетъ правильному воспитанію: оно пересоздаетъ человѣка, даетъ ему какъ бы вторую природу (φυσιοποιεῖ) (33). Какъ мы увидимъ, проблема воспитанія усиленно занимала греческое общество въ вѣкъ Демокрита, и потребность въ высшемъ образованіи выдвинула цѣлый классъ преподавателей-софистовъ: домашнее воспитаніе стало недостаточнымъ,—оно не полно безъ просвѣщенія и образованія, безъ той „философіи", которая развиваетъ человѣческую разумность—высшую способность и силу человѣка: это сама Аѳина, которая даетъ человѣку троякій даръ—хорошо мыслить, хорошо говорить и дѣлать, что слѣдуетъ (2). Воспитаніе есть украшеніе счастливыхъ и прибѣжище несчастныхъ (180): кто умѣетъ плавать, тотъ не утонетъ на глубинѣ.

Въ цѣломъ это ученіе имѣетъ много общаго съ философіей Эпикура, который вмѣстѣ съ матеріалистическимъ атомизмомъ усвоилъ и многія нравственныя положенія Демокрита, но разница вѣка обусловливаетъ и глубокую разницу міросозерцанія, объясняющую отрицательное отношеніе Эпикура къ своимъ предшественникамъ. Ученіе Эпикура есть прежде всего нравственная система; матеріалистическая физика имѣетъ для него исключительно практическій интересъ, поскольку она освобождаетъ человѣка отъ религіозныхъ предразсудковъ и суевѣрій. Для Демокрита, несмотря на энциклопедическій характеръ его литературной дѣятельности и практическія цѣли воспитанія и общаго образованія, которыя преслѣдуетъ и онъ, и его школа, теоретическій интересъ стоитъ на первомъ планѣ: одно научное открытіе, одно причинное объясненіе дороже для него пріобрѣтенія персидскаго царства (118). Моральные афоризмы его, въ которыхъ разсѣяно не мало благородныхъ общенравственныхъ мыслей, напр., о дѣятельной справедливости, человѣколюбіи, безкорыстіи, честности, вѣрности въ дружбѣ, благодарности, о томъ, что лучше терпѣть отъ неправды, чѣмъ дѣлать неправду, — не составляютъ системы, хотя мы и можемъ пытаться ихъ систематизировать. Этого мало; хотя Демокритъ и совѣтуетъ не обременять себя множествомъ дѣлъ и заботъ ни въ частной, ни въ общественной дѣятельности, онъ живетъ въ эпоху развитія, расцвѣта политической жизни: онъ не знаетъ ничего выше интересовъ государства и въ правильно управляемомъ государствѣ онъ видитъ величайшій *оплотъ* (ὄρθωσις); [1]) все заключается въ немъ: когда оно цѣло, все цѣло, и

[1]) Слово ὄρθωσις не было передано авторомъ по-русски, хотя съ этою цѣлью имъ былъ оставленъ въ рукописи пробѣлъ, который намъ и пришлось заполнить помѣщеннымъ въ текстѣ выраженіемъ (см. пер. Diels'а) *Прим. изд.*

когда оно гибнетъ, гибнетъ все (252). Нѣтъ обязанностей выше обязанностей гражданина, и законы должны охраняться съ безпощадною строгостью. Поэтому нѣтъ искусства выше политики, и Демокритъ, подобно софистамъ, Сократу и его ученикамъ, совѣтуетъ „изучать политическое искусство какъ наивысшее и принимать на себя подвиги, отъ которыхъ рождается великое и славное“ (157). Такого же мнѣнія держалась и школа Демокрита, и еще одинъ изъ послѣдователей ея Наусифанъ, котораго слушалъ Эпикуръ, признавалъ, что мудрость, чуждающаяся государственныхъ знаній, недостойна этого названія; Эпикуръ, наоборотъ, проповѣдывалъ полное отрѣшеніе отъ политики: въ его время политическая дѣятельность утратила смыслъ и высшее идеальное значеніе.

Оцѣнка атомизма.

Матеріализмъ имѣлъ большое значеніе и въ наукѣ, и въ философіи. На примѣрѣ Демокрита мы видимъ, какимъ образомъ съ нимъ отъ начала связывается естественно-историческій интересъ. Нельзя сказать, чтобы онъ всегда болѣе другихъ метафизическихъ ученій соотвѣтствовалъ потребностямъ естествознанія: бывали, наоборотъ, времена, когда среди естествоиспытателей господствовали другія идеалистическія натурфилософскія теченія, и въ наши дни подъ вліяніемъ новѣйшихъ открытій въ области физики и химіи среди самихъ естествоиспытателей наблюдается могущественная реакція противъ господствовавшаго столь долго механическаго мірообъясненія въ связи съ потребностью выработать новую концепцію матеріи, объяснить *массу* какъ явленіе энергіи. Но было бы несправедливо забывать тѣ величайшія открытія, которыя обогатили науку, и въ которыхъ механическое мірообъясненіе сыграло роль „рабочей гипотезы“. Атомизмъ занимаетъ важнѣйшее мѣсто въ исторіи механическаго міропониманія—можно сказать, что это одна изъ самыхъ плодотворныхъ идей, завѣщанныхъ древностью новой европейской мысли [1]), которая, начиная съ эпохи возрожденія, оказывала сильнѣйшее вліяніе на умы. Уже Галилей, повидимому, проникается идеями Демокрита, Бэконъ противополагаетъ его Аристотелю и склоняется къ его гипотезѣ, которую раздѣляетъ и Гоббзъ. Вліяніе Демокрита испытываетъ Декартъ, а его современникъ Гассенди (род. 1592 г.) былъ рѣшительнымъ послѣдователемъ атомизма; вскорѣ послѣ него Дальтонъ ввелъ атомистическую гипотезу въ химію, гдѣ она господствуетъ доселѣ, и гдѣ съ нею связываются величайшія открытія. Со временъ Ньютона она получаетъ важное значеніе и въ физикѣ. Правда, самое понятіе атома при этомъ значительно измѣняется и усложняется. Уже у Ньютона, наприм., атомы надѣляются *силами* притяженія и отталкиванія, которыя нельзя вывести изъ фигуры, плотности, объема и недѣлимости, исключительно признаваемыхъ древними атомистами. Сила въ этомъ смыслѣ есть нѣчто отличное отъ вещества, понимается какъ внутренняя спо-

[1]) Cournot, Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 1861. I, 245.

собность къ дѣйствію. Поэтому у Лейбница, напр., атомистика преображается въ спиритуалистическое ученіе о живыхъ монадахъ, недѣлимыхъ центрахъ силъ. Съ другой стороны, научный атомизмъ въ химіи, наприм., слѣдуетъ отличать отъ метафизическаго атомизма: понятіе конечной элементарной частицы вещества еще нисколько не предрѣшаетъ вопроса о томъ, что такое самое вещество; конечный элементъ или атомъ, составляющій предѣльное понятіе химіи, не есть еще не только метафизическая реальность, но даже не есть и неразложимый физическій элементъ: онъ можетъ разсматриваться какъ продуктъ цѣлой системы силъ, напр., системы электрическихъ „іоновъ", какъ мы видимъ это въ новѣйшихъ теоріяхъ матеріи.

Но какъ бы то ни было, философскій, матеріалистическій атомизмъ породилъ и научную атомистику, хотя послѣдняя и не связана необходимо съ матеріалистическимъ ученіемъ,—напротивъ того, освобождается отъ него въ своемъ развитіи.

Изученіе античнаго атомизма показываетъ намъ умозрительное происхожденіе этой гипотезы, которая была создана Левкиппомъ, чтобы согласовать онтологію Парменида съ старой іонійской физикой. Исторія античнаго атомизма показываетъ намъ и умозрительное происхожденіе матеріализма вообще, который нашелъ свое первое, чистое выраженіе въ этомъ ученіи. Уже въ этомъ первоначальномъ выраженіи, столь прозрачномъ и послѣдовательномъ, высказались и нѣкоторые основные недостатки и противорѣчія матеріализма, которые были отмѣчены уже античною мыслью.

1. Атомизмъ выросъ на почвѣ общегреческаго дуализма. „Полное" и „пустое" Демокрита есть то же „бытіе" и „небытіе" Парменида и такъ же, какъ два послѣднихъ понятія, не могутъ быть сведены другъ къ другу. Атомы не могутъ быть объяснены изъ пустоты, какъ и пустота изъ атомовъ, ибо она есть только то, въ чемъ нѣтъ вещества, и единственное свойство ея въ томъ, что она можетъ вмѣщать вещество. Замѣчательно, что этому „небытію" элейцевъ Демокритъ и Левкиппъ должны приписывать одинаковую реальность съ ихъ „бытіемъ", т.-е. съ матеріей, съ атомами. Отсюда объясняются реакціонныя попытки возстановить въ физикѣ и философіи матеріалистическій монизмъ, т.-е. ученіе объ единствѣ матеріальнаго міра—попытки Архелая, Діогена Аполлонійскаго, съ системами которыхъ мы познакомимся ниже. У этихъ философовъ нѣтъ атомовъ, а существуетъ отъ вѣка единая, матеріальная стихія—воздухъ, которая соотвѣтствуетъ у нихъ и пустотѣ, и полнотѣ; изъ нея путемъ сгущенія и разрѣженія образовалось все.

Другія противорѣчія матеріализма гораздо существеннѣе и плодотворнѣе для дальнѣйшаго развитія философіи.

2. Атомизмъ въ концѣ-концовъ все сводитъ къ случаю—ему принадлежитъ главная роль, и понять, какъ много матеріализмъ объясняетъ случайностью, значитъ понять коренной недостатокъ, пробѣлъ этой философіи. Случайна форма атомовъ: почему атомы огня круглы, другіе атомы шероховаты? Случайно и самое движеніе атомовъ, ибо оно не можетъ быть объяснено изъ основныхъ вещественныхъ свойствъ ихъ—изъ протяженности, плотности, непроницаемости. Проблема движенія проходитъ чрезъ всю греческую фило-

софію: всѣ мыслители старались рѣшить эту задачу. Атомисты, не объяснивъ движенія, приписали его случаю.

3. Необъяснимъ и чувственный міръ. Атомы безкачественны и нечувственны; какъ же мыслить переходъ отъ нихъ къ чувственному? Между атомами и явленіями такая же бездна, какъ и у Парменида между „истиннымъ бытіемъ“ и „ложнымъ“. Изъ непроницаемости и протяженности мы не можемъ объяснить ни остальныхъ конкретныхъ чувственныхъ силъ природы (напр., свѣта, звука), ни возникновенія ощущеній. Ланге въ своей „Исторіи матеріализма“ вѣрно замѣчаетъ, что изъ основныхъ свойствъ атомовъ при развитіи знанія мы можемъ объяснить всѣ законы свѣта, звука, тепла, всю механику мозгового движенія, но самый фактъ свѣта, тепла, какъ ощущеніе—необъяснимъ. Движеніе атомовъ само по себѣ—ни тепло, ни свѣтло, и самый простой фактъ зрѣнія предполагаетъ новыя начала, которыя необъяснимы изъ данныхъ свойствъ атомовъ, равно какъ и всѣ чувственныя свойства, изъ которыхъ сотканъ міръ.

4. Атомъ мыслится безкачественнымъ. Но даже и тѣ немногія чисто матеріальныя свойства, которыя оставлены за нимъ, суть свойства чувственныя, какъ, напр., непроницаемость, ибо она предполагаетъ чувство (осязаніе). Поэтому Аристотель совершенно справедливо упрекаетъ Демокрита въ томъ, что онъ произвольно сводитъ всѣ ощущенія къ осязанію, всѣ чувственныя свойства—къ осязательнымъ. Если же отнять у атома это свойство, то уничтожится всякое различіе между первичными и вторичными свойствами, а атомъ обратится въ ничто.

Итакъ, необходимы новыя начала. Матеріализмъ не можетъ объяснить ни движенія, ни строенія міра, ни сознанія. Это противорѣчія въ высшей степени серьезныя, и они съ особенной ясностью выразились въ древнемъ матеріализмѣ, принципы котораго проведены съ строгой послѣдовательностью.

ГЛАВА IX.

Анаксагоръ и послѣдніе натурфилософы V в.

Анаксагоръ изъ Кладзоменъ близъ Смирны (отъ 500 г. до 428), современникъ Эмпедокла и Левкиппа, впервые насадилъ философію въ Аѳинахъ (40 лѣтъ отъ роду). Онъ имѣлъ весьма значительное вліяніе на аттическое просвѣщеніе, принадлежа къ кружку Перикла, который былъ его ученикомъ, точно такъ же какъ и Еврипидъ. Изъ „Апологіи“ Платона (26 D) мы узнаемъ, что въ началѣ IV в. его ученіе было извѣстно всякому образованному аѳиняну, и что книги его можно было купить въ книжной лавкѣ всего за одну драхму. Онъ былъ не только философомъ, но и ученымъ—астрономомъ, геометромъ, истолкователемъ Гомера. Первый философъ, учившій въ Аѳинахъ, онъ первый подвергся преслѣдованіямъ за свою философію: онъ былъ обвиненъ въ атеизмѣ, заключенъ въ тюрьму и вынужденъ оставить Аѳины. Онъ переселился въ Лампсакъ, гдѣ написалъ свое философское со-

чиненіе; повидимому, тамъ онъ основалъ особую школу (Eus. praep. evang. X, 14, 13); во всякомъ случаѣ, онъ имѣлъ выдающихся послѣдователей, какъ Архелая, Метродора изъ Хіоса, и Платонъ упоминаетъ о послѣдователяхъ Анаксагора (οἱ Ἀναξαγόρειοι, Kratyl. 409 A). Онъ умеръ въ 428 г., и жители Лампсака поставили ему памятникъ—жертвенникъ, посвященный Уму и Истинѣ.

Замѣчательно, что Аѳины, будучи центромъ умственной жизни Греціи и допуская самую широкую свободу слова (Plat. Gorg. 461 E... Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν...), вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе другихъ греческихъ государствъ преслѣдовали философію—можетъ быть, именно вслѣдствіе ея большого вліянія. Правда, въ судьбѣ Анаксагора большую роль играла его дружба съ Перикломъ, и процессъ философа былъ вызванъ такими же происками враговъ Перикла, какъ и преслѣдованія противъ Фидія и Аспазіи. Еще въ тридцатыхъ годахъ, по предложенію одного изъ ревнителей древняго благочестія (Діопейѳа), были офиціально запрещены занятія метеорологіей, затѣмъ состоялось изгнаніе Анаксагора. Но преемникъ его Архелай безпрепятственно перенесъ свою дѣятельность въ Аѳины. Въ 424 г. въ своихъ „Облакахъ" Аристофанъ выступаетъ противъ метеорологіи и философіи и въ лицѣ Сократа указываетъ на великую общественную опасность этой новой силы. Затѣмъ Протагоръ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ, и „безбожникъ" Діагоръ осужденъ на смерть (415). Наконецъ, въ 399 г. состоялся знаменитый процессъ и казнь Сократа. Аттическая комедія и діалоги Платона достаточно показываютъ, какъ сильно было отрицательное отношеніе къ философіи въ извѣстныхъ кругахъ общества и вмѣстѣ—какъ могущественно было увлеченіе ею. Связь между нею, между просвѣщеніемъ и разложеніемъ прежняго нравственно-религіознаго міросозерцанія была несомнѣнной; но эта связь не всѣми одинаково понималась и оцѣнивалась.

Анаксагоръ—прежде всего физикъ и астрономъ, и его „безбожіе" заключалось въ его метеорологіи—естественномъ объясненіи небесныхъ явленій. Его философія, подобно ученію Эмпедокла и Левкиппа, есть попытка разрѣшить проблему, поставленную элейцами древне-іонійской физикѣ,—объяснить генезисъ и движеніе путемъ признанія множественности элементовъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится понять и единство мірозданія, его цѣльность.

Ученіе о матеріи.

Происхожденіе и уничтоженіе сводятся къ сложенію и разложенію множества неизмѣнныхъ, безконечно дѣлимыхъ элементовъ. Вещи смѣшиваются, составляются изъ частей, уже существующихъ, и разлагаются на составныя части. Совокупность сущаго, совокупность вещей не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, она не можетъ быть ни больше, ни меньше себя самой, ибо вещей не можетъ быть больше совокупности, но совокупность всегда равна (Fr. 5). Если Парменидъ училъ не довѣрять свидѣтельству чувствъ, то Анаксагоръ въ своемъ стремленіи объяснить явленія по необходимости обращается къ ихъ свидѣтельству и, какъ того требовалъ Мелиссъ, переноситъ понятіе вѣчности и неизмѣнности на самыя чувственныя качества вещей, превра-

щая ихъ въ матеріальные элементы. Развитіе или качественное измѣненіе, происхожденіе чего-либо такого, чего не было, или уничтоженіе (переходъ отъ небытія къ бытію и обратно) представляется ему столь же немыслимымъ, какъ и Эмпедоклу, который, повидимому, ранѣе его написалъ свою поэму, хотя и былъ моложе его (Arist. Met. I, 3, 984 a 12). Какъ могъ бы волосъ вырасти изъ того, что не есть волосъ, или мясо изъ того, что не есть мясо (10)? Никакихъ новыхъ „вещей" или веществъ возникать не можетъ, и никакія дѣйствительно существующія вещества не могутъ уничтожаться: то, что есть, не можетъ перестать быть (3). „Греки неправильно говорятъ о происхожденіи и уничтоженіи, ибо никакая вещь не происходитъ и не уничтожается, но смѣшивается и отдѣляется изъ существующихъ вещей. И такимъ образомъ правильно было бы называть происхожденіе смѣшеніемъ (соединеніемъ), а уничтоженіе—раздѣленіемъ" (fr. 17). Видимыя качественныя измѣненія сводятся, слѣдовательно, къ *перерасположенію* неизмѣнныхъ элементовъ.

Каковы же эти изначальные элементы Анаксагора? Стихіи его предшественниковъ, стихіи Эмпедокла являются ему не простыми, а сложными тѣлами, на что указываетъ разнообразіе тѣхъ „вещей", которыя изъ нихъ происходятъ. Очевидно, каждая изъ такихъ стихій заключаетъ въ себѣ множество разнообразныхъ, качественно-опредѣленныхъ элементовъ, изъ которыхъ впослѣдствіи слагаются отдѣльныя существа или вещи. Каждая изъ такихъ стихій есть такимъ образомъ не элементъ, а сложная *смѣсь* безконечнаго множества разнородныхъ элементовъ. Первоначальнымъ состояніемъ вещества Анаксагору и является поэтому *смѣсь* (μῖγμα), въ которой всѣ „вещи" находились въ полномъ и совершенномъ смѣшеніи: въ ней „всѣ вещи были вмѣстѣ, безконечныя и по множеству и по малости, ибо и малое было безконечно. И, когда всѣ вещи были вмѣстѣ, ничто не могло быть различимо вслѣдствіе (безконечно) малой величины. Ибо надо всѣмъ преобладалъ воздухъ и эѳиръ, будучи безпредѣльны и тотъ и другой, такъ какъ изо всѣхъ вещей они суть наибольшія и по множеству, и по величинѣ" (fr. 1).

Такимъ образомъ мы имѣемъ нѣсколько видоизмѣненное представленіе о „безпредѣльномъ" Анаксимандра, которое также заключало въ себѣ стихійныя противоположности, соотвѣтствующія „воздуху" и „эѳиру", и изъ котораго также выдѣляются всѣ вещи. При этомъ однако воздухъ и эѳиръ тоже выдѣляются изъ окружающей ихъ безконечности (2). Эта послѣдняя характеризуется какъ *смѣсь безконечно-малыхъ*, смѣсь всего или просто „все вмѣстѣ"—конкретный образъ для отвлеченнаго понятія о совокупности, единствѣ сущаго. При помощи этого представленія Анаксагоръ стремится примирить единство матеріи съ множественностью элементовъ.

Видимое разнообразіе и множество вещей обусловливается простымъ выдѣленіемъ изъ смѣси и послѣдующимъ соединеніемъ однородныхъ частицъ между собою въ мірообразовательномъ процессѣ, вызванномъ *движеніемъ*. Но раздѣленіе или выдѣленіе частицъ всегда только относительно и никогда не можетъ быть полнымъ вслѣдствіе безконечно-малой величины изначально смѣшанныхъ частей, которыя въ свою очередь дѣлимы до безконечности. Въ безконечномъ нѣтъ ничего абсолютно-малаго, чтб не было бы дѣлимо на

мельчайшія части, такъ же какъ нѣтъ ничего абсолютно великаго, и каждая вещь взятая сама по себѣ и велика, и мала (3). „И такъ какъ части великаго и части малаго равны по количеству (и тѣ и другія безконечно-многи), то, слѣдовательно, во всемъ есть часть всего, и ничто не можетъ существовать отдѣльно, но все причастно части всего. Такъ какъ не можетъ существовать нѣчто абсолютно-малое, то оно не можетъ выдѣлиться и стать само по себѣ, но какъ въ началѣ, такъ и теперь все должно быть вмѣстѣ; и во всѣхъ выдѣлившихся вещахъ содержатся многія (вещества), и притомъ въ равномъ (т.-е. безконечномъ) количествѣ какъ въ большихъ, такъ и въ малыхъ“ (6). „То, что заключается въ единомъ мірозданіи, не можетъ быть расторгнуто на отдѣльныя другъ отъ друга части или расторгнуто топоромъ— ни теплое отъ холоднаго, ни холодное отъ теплаго“ (8).

При помощи этой теоріи Анаксагоръ пытается примирить единство и неизмѣнность сущаго съ множествомъ вещей, выдѣляющихся изъ безпредѣльнаго: единство не нарушается, все всегда остается во всемъ, и притомъ въ безконечномъ количествѣ, и никакимъ топоромъ этого единства разрубить нельзя. Этимъ же объясняется и проблема генезиса и измѣненія, происхожденія: „видя, что любая вещь возникаетъ изъ любой вещи“ (облака изъ воздуха, вода изъ облаковъ, земля изъ воды, камни изъ земли, а изъ камней высѣкается огонь), Анаксагоръ пришелъ въ заключенію, что каждая частица вещества есть такая же „смѣсь“, какъ и цѣлое, представляетъ смѣсь „подобно цѣлому“ (Arist. Phys. III, 4, 203 a 19, и Комментарій Симпликія къ этому мѣсту, 460, 4). Вотъ почему „волосъ можетъ вырасти“ изъ нашей кожи или различныя растенія вырастать изъ земли, и почему одна и та же пища, напр., хлѣбъ, можетъ питать всѣ различныя части нашего тѣла и претворяться въ эти различныя части— мясо, мышцы, жилы, волосы, ногти и проч. „Анаксагоръ пришелъ къ этой мысли, считая, что ничто не происходитъ изъ небытія, и что все питается *подобнымъ*“—посредствомъ ассимиляціи подобныхъ частей: „во всемъ есть часть всего“ (11)—какъ въ сѣмени, въ которомъ заключаются всѣ части организма. Всѣ вещи содержатся въ цѣломъ, и въ каждой содержится все. И тѣмъ не менѣе эти „вещи“ различны, хотя и не различимы въ первоначальной смѣси, вслѣдствіе безконечнаго множества и безконечно-малой величины. Процессъ движенія, охватывающій смѣсь, производитъ въ ней извѣстную дифференціацію и сегрегацію подобныхъ другъ другу частей—холодныхъ и теплыхъ, болѣе тонкихъ и болѣе плотныхъ, влажныхъ и сухихъ, которыя собираются, какъ бы сортируясь и отвѣиваясь вмѣстѣ. Вещи, состоящія изъ „подобныхъ частей“ (ὁμοιομερῆ), получаютъ названіе по преобладанію въ нихъ того или другого вещества, и тѣмъ не менѣе каждая изъ этихъ невидимыхъ частицъ, подобно цѣлой смѣси, содержитъ въ себѣ все—не только безконечность всѣхъ вещей, но „безконечность въ безконечной степени“ (Simpl. ad Phys. 460, 4).

Нельзя сказать, чтобы эта субтильная и остроумная гипотеза отличалась большою ясностью: если во всемъ есть части всего, и притомъ въ равномъ безконечно-безконечномъ количествѣ (fr. 3 и 6), то не совсѣмъ понятно, какимъ образомъ возможно хотя бы относительное выдѣленіе качественно опредѣленныхъ элементовъ, *преобладаніе* частицъ того или другого вещества,

чѣмъ во всякомъ случаѣ по видимости нарушается количественное равенство. Анаксагоръ называлъ свои частицы „сѣменами“ вещей, Аристотель называлъ ихъ „гомойомеріями“, или „подобночастными“—терминъ, принадлежащій, быть можетъ, и самому Анаксагору, вопреки мнѣнію большинства критиковъ [1]). Дѣйствительно, всѣ, хотя бы и различныя, мельчайшія части вещества, являются „подобночастными“ съ точки зрѣнія Анаксагора.

Ученіе объ Умѣ или духовномъ началѣ.

Подобно Эмпедоклу, Анаксагоръ отдѣлилъ движущую силу отъ матеріи. Эта сила не присуща элементамъ внутренно, но стоитъ внѣ ихъ. Анаксагоръ опредѣляетъ ее, какъ міровой Духъ или Умъ (Νοῦς). Разъ изъ матеріальныхъ свойствъ и причинъ необъяснимо движеніе, за начало движенія нужно признать нематеріальную причину. Аристотель говоритъ, что первые физики признавали еще одни матеріальныя начала: то, изъ чего все возникаетъ, во что все разрѣшается, было для нихъ началомъ всего сущаго. „Но самое существо дѣла указало философамъ путь и побудило ихъ къ дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ; ибо если даже всякій генезисъ и уничтоженіе происходитъ изъ чего-либо, изъ одного или многихъ (вещественныхъ началъ), то спрашивается: почему это такъ, и какая причина этого процесса. Субстратъ измѣненія (то, что измѣняется) не можетъ быть самъ причиной своего измѣненія... Дерево не дѣлаетъ само себя кроватью, мѣдь не дѣлается сама отъ себя статуей, но нѣчто другое есть причина этого измѣненія. Изысканіе же этой причины есть изслѣдованіе другого (нематеріальнаго) начала“ (Met. I, 3). Элейцы не разрѣшали проблемы генезиса, они разрубали ее, отрицая дѣйствительность движенія, какъ ложнаго и кажущагося; а чтобы объяснить его хотя бы въ области явленія, они все же должны были признать *два* начала—косное и дѣятельное. Далѣе, при изложеніи ученія атомистовъ, мы видѣли, что самое движеніе необъяснимо изъ однихъ „чисто матеріальныхъ“ свойствъ тѣла, и что атомисты, признавая его случайнымъ, отказываются отъ объясненія. Анаксагоръ изгоняетъ этотъ принципъ случайности: то, что другіе философы называли случайностью, является ему лишь неизвѣстною причиной (Aet. I, 29, 7). Мы естественно связываемъ представленіе о движеніи съ представленіемъ о матеріи, но на дѣлѣ это еще не даетъ намъ права видѣть въ матеріи причину движенія. Каждое движущееся тѣло передаетъ другимъ тѣламъ, съ которыми оно сталкивается, часть своего движенія, и такимъ образомъ всякое наблюдаемое нами движеніе не есть начальное, а передаточное,—нигдѣ въ вещахъ мы не наблюдаемъ начала движенія, ибо каждое изъ нихъ обусловлено предшествующимъ движеніемъ. Анаксагоръ ищетъ общей и первой причины движенія, т.-е. такой, которая, не будучи обусловлена предшествующимъ движеніемъ или внѣшнимъ толчкомъ, обусловливала бы начало всего движенія, его сохраненіе, его возрастаніе—движеніе, какъ таковое. Такое начало, не бу-

---

[1]) Шлейермахера, Целлера, Бёрнета и другихъ; новѣйшее исключеніе составляетъ Гомперцъ (I, 446), хотя его основанія не особенно убѣдительны.

дучи чѣмъ-либо движимымъ, подверженнымъ внѣшнему воздѣйствію или толчку, есть начало *невещественное* или, другими словами,—духовное начало.

Въ природѣ нѣкоторыя тѣла движутся въ силу внѣшней необходимости, внѣшняго толчка; другія, повидимому, сами имѣютъ способность начинать движенія: это—живыя существа, совершающія произвольныя, цѣлесообразныя движенія. Мы находимъ въ себѣ самихъ истинное начало и причину своихъ дѣйствій или движеній, и это начало заключается не въ нашемъ тѣлѣ, а въ нашемъ умѣ, нашей мысли или сознаніи, которымъ опредѣляются эти дѣйствія. Вотъ единственный для насъ случай наблюдать дѣйствительное начало движенія. Затѣмъ слѣдуетъ второе важнѣйшее соображеніе: если самое движеніе не случайно, то не случайно и міразданіе, являющееся его результатомъ. Не случайно его единство, его закономѣрность. Движеніе, наблюдаемое нами во вселенной, не есть хаотическое и безпорядочное; астрономія показываетъ его математическую правильность, и въ связи съ закономѣрнымъ движеніемъ неба стоитъ вся жизнь природы, происхожденіе и уничтоженіе всѣхъ существъ. Процессъ генезиса вселенной, поступательное движеніе отъ хаотической смѣси къ космосу, къ живому міразданію есть разумный процессъ, и движеніе, которое приводитъ къ дифференціаціи элементовъ и затѣмъ соединяетъ ихъ въ одно стройное сложное цѣлое, есть *разумное* движеніе.

Эти соображенія, послѣднее въ особенности, заставили Анаксагора признать духъ или Умъ (Νοῦς) началомъ движенія. Онъ все движетъ, устрояетъ и оживляетъ, проникая всюду. Опредѣленія его крайне просты и прямо противоположны опредѣленіямъ вещества. Въ противоположность косному веществу Духъ безконеченъ (ἄπειρον), дѣятеленъ всецѣло и не бываетъ пассивнымъ предметомъ дѣйствія (ἀπαθής); Аристотель приписываетъ ему неподвижность (Phys. VIII, 5, 256 b 25), во всякомъ случаѣ онъ не можетъ быть чѣмъ-либо движимымъ извнѣ, поскольку онъ безусловно отрѣшенъ отъ вещества и „ни съ чѣмъ не смѣшивается" (ἀμιγής, μέμικται οὐδενί). Безконечность, простота, чистота, разумность и мощь составляютъ особенности его природы: онъ проникаетъ всюду, вѣдаетъ все, зиждетъ все—онъ „автократоръ", самодержецъ.

„Всѣ прочія вещи имѣютъ въ себѣ часть всего, Умъ же безпредѣленъ, самовластенъ и не смѣшанъ ни съ какою вещью, но пребываетъ одинъ самъ по себѣ. Ибо если бы онъ не былъ самъ по себѣ и примѣшивался бы чему-либо другому, онъ былъ бы причастенъ всѣмъ вещамъ,—разъ онъ былъ бы примѣшанъ хоть чему-нибудь: ибо во всемъ есть часть всего, какъ сказано было ранѣе. И въ такомъ случаѣ примѣсь мѣшала бы ему господствовать надъ каждою вещью такимъ образомъ, какъ онъ это можетъ, будучи одинъ самъ по себѣ. Ибо онъ есть легчайшее изъ всѣхъ вещей и чистѣйшее и обладаетъ всяческимъ вѣдѣніемъ обо всемъ и величайшею мощью. И все, что только имѣетъ душу, большое и малое,—всѣмъ этимъ владычествуетъ Умъ. И всѣмъ круговращеніемъ вселенной онъ владычествовалъ, такъ что онъ положилъ начало этому круговороту. Круговоротъ сперва начался съ малаго, теперь онъ охватываетъ большее и охватитъ еще большее (еще большую массу вещества). И все смѣшанное и все, что различается и отдѣляется (изъ

первоначальной смѣси),—все позналь Умъ. И все, что только будетъ и что было, все, чего теперь нѣтъ, и все, что ни есть,—все устроилъ Умъ, точно такъ же, какъ онъ устроилъ и самое круговращеніе, которое совершаютъ нынѣ звѣзды, солнце, луна и выдѣляющіяся (массы) воздуха и эѳира. Это вращеніе и было причиной ихъ выдѣленія. И отдѣляется отъ тонкаго плотное, отъ холоднаго теплое, отъ темнаго свѣтлое, отъ влажнаго сухое. И есть множество частей множества (веществъ). Но ничто не отдѣляется и не раздѣляется отъ другого вполнѣ, кромѣ Ума. Всякій же Умъ одинаковъ—все равно большій или меньшій (всѣ умы—однородны). Кромѣ него нѣтъ ничего, что было бы одинаково (вполнѣ подобно) другому, но то, чего всего болѣе находится въ данной вещи, то, что въ ней всего болѣе ясно различимо,—то и составляетъ сущность данной единичной вещи" (напр., золото, кость и пр.) (fr. 12).

Итакъ, Умъ Анаксагора есть прежде всего космологическая и астрономическая гипотеза, безъ которой философъ не могъ объяснить себѣ движеніе небесъ въ его закономѣрной правильности. Это движеніе или „круговоротъ" (περιχώρησις въ отличіе отъ „вихря" Левкиппа) разсматривается имъ и какъ причина дифференціаціи вещества. Древніе нерѣдко признавали небесныя тѣла живыми и божественными, объясняя себѣ ихъ движеніе. Анаксагоръ видитъ въ нихъ чисто матеріальныя массы или раскаленные камни, подобные метеориту, упавшему въ Эгосъ Потамосѣ (въ 469 г.), и отличаетъ отъ нихъ Разумное начало. Но Умъ признается имъ только для того, чтобы объяснить начало движенія въ качествѣ механическаго агента: онъ играетъ роль локомобиля вселенной. Въ Фэдонѣ Платона Сократъ разсказываетъ, какъ онъ разочаровался въ Анаксагорѣ (97 B sq.). Узнавъ, что Анаксагоръ признаетъ началомъ Разумъ, онъ думалъ найти у него *телеологическое* объясненіе міра, т.-е. объясненіе его изъ цѣлей этого Разума; на дѣлѣ оказалось, что Анаксагоръ „не дѣлаетъ изъ Ума никакого употребленія", а все объясняетъ изъ чисто-матеріальныхъ причинъ,—все равно, какъ если бы кто призналъ, что Сократъ движется потому, что у него есть разумъ, и сталъ бы объяснять всѣ его поступки не изъ разумныхъ цѣлей, а изъ физическаго строенія его тѣла.

Самое *происхожденіе міра* Анаксагоръ представлялъ себѣ слѣдующимъ образомъ.

Первоначально всѣ вещи находились въ безразличной „смѣси". Но Умъ породилъ въ ней тотъ круговоротъ, который мы продолжаемъ наблюдать въ видимомъ вращеніи неба. Это движеніе, такъ же какъ у Эмпедокла, распространяется постепенно на сосѣднія части вещества, захватывая ихъ все болѣе и болѣе, и своею быстротою вызываетъ раздѣленіе и механическую сортировку движущихся частицъ: тонкія, свѣтлыя, теплыя соединились и оттѣснились къ окружности, образуя эѳиръ, а влажныя, холодныя, темныя и плотныя собрались къ центру и образовали воздухъ, изъ котораго затѣмъ послѣдовательно выдѣлилась вода, изъ воды земля, а изъ земли застыли камни. Процессъ выдѣленія воздуха и эѳира изъ безконечности, окружающей міръ, продолжается точно такъ же, какъ и разрастающееся движеніе, вызываемое вездѣ присут-

ствующимъ вѣчнымъ Умомъ (fr. 2 и 14). Отдѣльныя каменныя глыбы оторвались отъ земли силою совершающагося вокругъ нея круговорота; унесенныя, отброшенныя въ эѳиръ, онѣ сами пришли во вращеніе и раскалились его быстротою. Онѣ сдѣлались небесными тѣлами, испускающими свѣтъ и теплоту. Солнце и луна, находящіяся ниже ихъ, суть такіе же камни—большіе метеориты. Такъ, солнце „во много разъ больше Пелопоннеса", а луна подобна землѣ. Всѣ свѣтила, хотя и имѣютъ собственный свѣтъ и теплоту, но лишь въ слабой степени, а потому заимствуютъ ихъ отъ солнца. Анаксагоръ правильно понялъ и солнечныя затменія, объясняя ихъ тѣмъ, что луна, будучи ближе къ землѣ, иногда становится между нею и солнцемъ. Лунныя затменія объясняются частью земною тѣнью, частью присутствіемъ особыхъ невидимыхъ намъ темныхъ тѣлъ между луной и землею. Земля есть плоскій цилиндръ, который поддерживается на воздухѣ, находящемся подъ нею; она закрываетъ ему выходъ вверхъ, между тѣмъ какъ быстрота небеснаго круговорота мѣшаетъ ему разсѣяться въ стороны,—воззрѣніе, которое приближаетъ Анаксагора къ старой милетской школѣ (въ противоположность италійскому ученію о круглой формѣ земли). Вокругъ земли движутся небесныя тѣла. Сначала они описывали круги въ горизонтальномъ направленіи надъ землею (ср. Анаксимена), но затѣмъ произошло наклоненіе оси вращенія, вслѣдствіе чего они заходятъ подъ землю. Эта космографія во многихъ деталяхъ напоминаетъ ученіе Анаксимандра и Анаксимена—плоская форма земли, носящейся въ воздухѣ, признаніе темныхъ тѣлъ между землей и луною, объясненіе солнцестояній и годичнаго обращенія солнца при помощи сопротивленія воздуха, одинаковое объясненіе грома, молніи, вѣтровъ и землетрясеній—все это служитъ доказательствомъ несомнѣнной связи съ ранней милетской школой. Вмѣстѣ съ нею Анаксагоръ признаетъ и множество міровъ, образуемыхъ въ безпредѣльности вездѣсущимъ „умнымъ началомъ", при чемъ онъ, повидимому, считаетъ эти міры обитаемыми и подобными нашему (4),—воззрѣніе, усвоенное также и Левкиппомъ.

Существуетъ и связь въ ученіи о происхожденіи органическихъ существъ. Земля, выдѣлившаяся изъ воды, постепенно высыхала и отвердѣвала. Изъ первоначальнаго ила, оплодотвореннаго сѣменами, занесенными изъ воздушной массы вмѣстѣ съ дождевою водою, выросли растенія, и подобнымъ же образомъ возникли и животныя (сначала въ водѣ, какъ у Анаксимандра; см. Hipp. Refut. I, 8, 12; Dox. 563).

„Во всемъ есть часть всего кромѣ Ума, но есть вещи, въ которыхъ присутствуетъ и Умъ" (11). Это—одушевленныя существа, къ которымъ Анаксагоръ причисляетъ и растенія ([Arist.] de plant. I, 1, 815 a 15): „все, что имѣетъ душу", отъ мала до велика приводится въ движеніе умомъ (fr. 12; D. 331, 8). Но замѣчательно, что и здѣсь умственное превосходство однихъ животныхъ надъ другими объясняется не изъ особенностей „Ума" ихъ: какъ мы видѣли, онъ во всемъ „одинаковъ"—въ великомъ и въ маломъ, въ высшихъ и низшихъ животныхъ; различія въ *разумности* (φρόνησις) объясняются не различіемъ „умнаго начала" (Νοῦς), а различіями физическаго строенія, совершенствомъ органовъ чувствъ—такъ, человѣкъ есть мудрѣйшее изъ животныхъ не потому,

чтобы въ немъ былъ другой не „одинаковый“ *нус*, или Умъ, а потому, что онъ обладаетъ совершеннѣйшимъ изъ органовъ—человѣческой *рукою*.

Хотя Θеофрастъ и говоритъ, что Анаксагоръ „пріобщился философіи Анаксимена“ (Dox. 478), но по хронологическимъ основаніямъ его никоимъ образомъ нельзя считать ученикомъ этого послѣдняго представителя милетской школы. И тѣмъ не менѣе его собственное ученіе представляетъ развитіе основной идеи Анаксимандра—развитіе, на которомъ отражается вѣковая работа философской и научной мысли. Новое начало, которое вносится нашимъ философомъ—Умъ или Духъ,—знаменуетъ собою переходъ къ другому періоду умозрѣнія, когда мысль перенеслась отъ физики къ идеальнымъ началамъ. Но Умъ Анаксагора, какъ это особенно ясно видно изъ приведенной полемики „Федона“, есть все еще лишь физическое начало: оно несомнѣнно *невещественно* и опредѣляется по противоположности веществу; но Анаксагоръ не находитъ еще и терминовъ, чтобы выразить эту мысль, и называетъ свой Умъ „легчайшимъ и чистѣйшимъ изъ всѣхъ вещей“ (12), что не должно, однако, вводить насъ въ заблужденіе. Но путь къ философіи Духа, или „умнаго начала“ лежалъ не въ физикѣ.

Діогенъ Аполлонійскій.

Космологическое умозрѣніе или натурфилософія VI и V вѣка не пришла, да и не могла прійти къ одному общему согласному результату. Ея „начала“ оставались въ концѣ концовъ противорѣчивыми и бездоказательными гипотезами, что и повело къ ея паденію и разложенію, послѣ ряда попытокъ согласованія и примиренія. Такъ, пиθагореецъ Гиппасъ, о которомъ мы уже говорили, стремится сочетать ученіе Гераклита съ пиθагорейскимъ ученіемъ, а впослѣдствіи даже были, повидимому, попытки соединенія пиθагорейства съ атомистикой (Экфантъ Сиракузскій, который, впрочемъ, относится вѣроятно къ IV в.). Если младшіе физики, какъ Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты, стремятся примирить элейское ученіе о „неизмѣнномъ сущемъ“ съ „множествомъ и движеніемъ“, то во второй половинѣ V вѣка мы находимъ попытки примиренія новыхъ ученій съ стариннымъ іонійскимъ монизмомъ. Такъ, нѣкій Гиппонъ, котораго осмѣиваютъ комики, и о которомъ пренебрежительно отзывается Аристотель (Met. I, 3, 984 a 3), возвращается къ Θалесу, признавая началомъ всего воду, или „влажное“ начало, питающее собою все; оно образуетъ изъ себя другія стихіи—„холодное“ и „теплое“ (огонь), или страдательное и дѣятельное начало. Другіе, какъ Діогенъ Аполлонійскій и Архелай, ученикъ Анаксагора, пытаются еще ближе этого послѣдняго подойти къ ученію Анаксимена: если въ первобытной „смѣси“ Анаксагора преобладаетъ воздухъ и эθиръ (fr. 1), и если самый Разумъ, или Духъ, опредѣляется у него какъ „легчайшее и чистѣйшее изъ всѣхъ вещей“ (12), то вѣдь, съ другой стороны, и Анаксименъ опредѣлялъ свой „воздухъ“ какъ вещество „близкое къ безплотному“ (fr. 2), управляющее вселенною и одушевляющее ее, какъ душа—наше тѣло.

„По моему мнѣнію“, говоритъ Діогенъ въ своемъ сочиненіи о природѣ (fr. 2), „всѣ существующія вещи суть измѣненія одного и того же (стихій-

наго начала) и суть одно и то же; и это совершенно ясно. Ибо если бы то, что входитъ въ составъ мірозданія, земля, воздухъ, вода и огонь и все прочее, что является сущимъ въ этомъ мірозданіи, если бы что-либо изъ этого было другимъ отличнымъ отъ другого, т.-е. другимъ по собственной своей природѣ, и не было бы тожественнымъ при своихъ многообразныхъ превращеніяхъ или измѣненіяхъ, то не могло бы быть взаимнаго смѣшенія и не могло бы быть ни пользы, ни вреда отъ одного другому *(не было бы ни взаимодѣйствія, ни противодѣйствія, ни обмѣна)*, не могло бы, напримѣръ, растеніе расти изъ земли, не могло бы произойти животное или что-либо другое, если бы оно не было тожественно по составу. И всѣ эти вещи, принимая то тотъ, то другой видъ, измѣняются изъ одного и того же начала и вновь возвращаются въ то же самое".

Такимъ образомъ философъ возвращается къ монизму отъ множества элементовъ Эмпедокла, атомистовъ и Анаксагора. Единое стихійное начало надѣляется разумностью, ибо помимо нея оно не могло бы быть распредѣлено закономѣрно и цѣлесообразно (3); люди и прочія животныя живутъ дыханіемъ воздуха, который и служитъ имъ душою и разумностью, и, когда они его лишаются, они умираютъ и теряютъ сознаніе (4). „Итакъ, по моему мнѣнію, (стихійное начало) обладающее разумностью есть то, что люди называютъ воздухомъ, и оно-то всѣмъ правитъ и обладаетъ. Ибо оно именно и есть богъ, какъ я полагаю, вездѣ присутствующій, все устрояющій, сущій во всемъ. И нѣтъ ничего такого, что бы не было ему причастно. Но ни единая вещь не причастна ему одинаково съ другими: есть много различныхъ видоизмѣненій и самого воздуха и разумной силы. Основное начало многообразно—то теплѣе, то холоднѣе, то суше, то влажнѣе, то неустойчивѣе и болѣе быстро подвижно, и въ немъ есть многія другія разновидности вкуса и окраски. И у всѣхъ живыхъ существъ душа есть одно и то же, т.-е. воздухъ болѣе теплый, нежели тотъ внѣшній воздухъ, въ которомъ мы находимся, хотя и гораздо болѣе холодный, нежели тотъ, который находится близъ солнца. Но эта теплота не одинакова ни у одного изъ животныхъ (да и у людей тоже—по сравненію другъ съ другомъ): она различна, хотя и въ небольшой степени, настолько, что они подобны другъ другу, хотя, конечно, ничто изъ того, что подвержено измѣненію, не можетъ быть совершенно подобно чему-либо другому, пока оно не станетъ тожественнымъ. И такъ какъ способы измѣненія, присущіе *первоначалу*, многообразны, то и животныя также многочисленны и несходны между собою ни по виду, ни по образу жизни, ни по разумности, вслѣдствіе множества формъ измѣненія. И однако все и живетъ, и видитъ, и слышитъ однимъ и тѣмъ же и прочее разумѣніе имѣетъ отъ него же" (5).

Элементарное начало есть „вѣчное и безсмертное тѣло" (7): оно „велико и мощно, вѣчно и безсмертно и многое вѣдаетъ" (8), и всѣ отдѣльныя вещи возникаютъ изъ него посредствомъ *уплотненія* (или охлажденія) и *разрѣженія* (согрѣванія). Такъ произошли небесныя тѣла и море, изъ котораго образовалась постепенно высыхавшая земля. Въ дальнѣйшемъ развитіи своей физики Діогенъ, какъ и въ основныхъ началахъ, является *эклектикомъ*, заим-

ствуя отдѣльныя подробности не только у Анаксагора, но и у Эмпедокла и Левкиппа (ученіе о „вихрѣ“ при образованіи міра, ученіе о зрительныхъ воспріятіяхъ), а также и отъ нѣкоторыхъ медиковъ: его чрезвычайно занимаетъ физіологія человѣка.

Монизмъ Діогена представляетъ по сравненію съ ученіемъ Анаксагора извѣстный шагъ назадъ, но самое обоснованіе этого монизма (какъ условіе взаимодѣйствія) мы снова встрѣчаемъ впослѣдствіи у стоиковъ.

Архелай, ученикъ и преемникъ Анаксагора, родомъ изъ Аѳинъ или изъ Милета, также приближается къ Діогену. Повидимому, онъ признавалъ тѣ же начала, что Анаксагоръ, но первоначальной формой смѣси является ему *воздухъ*, которому *непосредственно* присуще „умное начало“. Изъ этого воздуха выдѣляются прежде всего „теплое и холодное“,—одно дѣятельное, другое пассивное, приводимое въ движеніе первымъ—черта, повторяющаяся съ замѣчательнымъ постоянствомъ отъ Анаксимандра (черезъ Парменида) до Анаксагора и его преемниковъ.

Умозрительная натурфилософія, разлагавшаяся во внутреннихъ противорѣчіяхъ и уступившая мѣсто *нравственной* философіи Сократа и его преемниковъ, встрѣтила въ V вѣкѣ новыхъ критиковъ и противниковъ въ лицѣ врачей—*Гиппократа* и его школы.

Намъ неизвѣстны первые шаги греческой медицины, но имена греческихъ врачей и хирурговъ встрѣчаются намъ уже съ VII в. Таковъ кротонецъ врачъ Демокедъ, современникъ Дарія (621—585) и его лейбъ-медикъ, получавшій баснословное по тому времени содержаніе отъ приглашавшихъ его греческихъ городовъ (Herod. III, 125). Мы уже говорили объ Алкмеонѣ, другомъ кротонскомъ врачѣ временъ Пиѳагора, о южно-италійской и сицилійской школѣ врачей (см. выше, стр. 80 и 118). Такія школы существовали, помимо Кротона и Сициліи, въ Киренѣ, Кипрѣ, Книдосѣ, Косѣ, и мы знаемъ многія имена ихъ представителей. Всѣхъ ихъ затмилъ Гиппократъ изъ Коса, но въ собраніи его сочиненій, которое существовало уже въ началѣ IV в., сохранилось подъ его именемъ много трактатовъ другихъ медиковъ не только близкихъ къ нему, но и принадлежащихъ другой школѣ (книдской).

Греческая медицина развивалась путемъ накопленія множества эмпирическихъ знаній въ области анатоміи, діагностики, терапіи, гигіены, хирургической техники, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней съ раннихъ поръ—со временъ Алкмеона во всякомъ случаѣ—сказывается стремленіе къ общей теоретической наукѣ о человѣческомъ организмѣ, къ общей физіологіи и патологіи. Поэтому она не могла не испытать на себѣ вліяніе философскаго умозрительнаго естествовѣдѣнія. Нѣкоторые врачи, какъ Алкмеонъ, были самостоятельными мыслителями, а съ другой стороны, и нѣкоторые философы, стремившіеся обнять всѣ области человѣческаго знанія, дѣятельно занимались медициной—какъ Филолай или Эмпедоклъ, оказавшій значительное вліяніе на сицилійскую и италійскую школу, или, наконецъ, Демокритъ, Гиппонъ, Діогенъ Аполлонійскій. Мы уже видѣли отчасти, въ чемъ состояло философское вліяніе. Ученіе о равновѣсіи или гармоніи противоположныхъ началъ, главнымъ образомъ „теплаго“ и „хо-

лоднаго“, „влажнаго“ и „сухого“, вступаетъ въ свои права со временъ Алкмеона; „гуморальное“ ученіе о нормальномъ соотношеніи четырехъ основныхъ жидкостей (крови, флегмы, желтой и черной желчи), послужившее основой ученія о четырехъ темпераментахъ (сангвиническомъ, флегматическомъ, холерическомъ и меланхолическомъ), повидимому, ведетъ свое начало изъ сицилійской школы, такъ же какъ и Эмпедоклово ученіе о четырехъ стихіяхъ. Мысль Гераклита объ аналогіи между природою человѣческаго организма и природой міроваго цѣлаго, о единствѣ физіологическаго процесса въ природѣ и въ человѣкѣ также нашла отголосокъ въ трактатѣ „о діэтѣ“, вошедшемъ въ собраніе сочиненій Гиппократа, но принадлежащемъ, повидимому, книдской школѣ; трактатъ этотъ представляетъ несомнѣнное *подражаніе* Гераклиту, интересное для изученія самого ефесскаго философа (Diels, Fr. § 12 C 1, p. 85 – 8). Приблизительно съ половины V в. въ медицинѣ усиливается натурфилософское теченіе и вызываетъ реакцію со стороны „отца медицины“, „великаго“ Гиппократа (род. 460 г. на о-вѣ Косѣ), величайшаго изъ древнихъ врачей, создавшаго многочисленную школу. „Медицина издревле обладаетъ твердо проложеннымъ путемъ, слѣдуя которому она въ теченіе долгаго времени сдѣлала свои многочисленныя и прекрасныя открытія; и остальное будетъ открыто, если люди достаточно способные и знающіе то, что было до сихъ поръ открыто, будутъ вести далѣе свои изысканія, отправляясь отъ этого пути. Если же кто признаетъ все это негоднымъ и отвергаетъ и предполагаетъ вести изслѣдованія инымъ путемъ и другими способами и утверждаетъ, что онъ открылъ что-либо,—онъ обманутъ и обманываетъ самъ себя, ибо это невозможно“. Старый, плодотворный путь есть путь эмпиріи—опыта, или, точнѣе, самаго широкаго наблюденія. И надо сказать, что этимъ путемъ греческими медиками было дѣйствительно открыто много цѣннаго какъ въ области діагностики, такъ и въ области діэтетики, найдено много цѣлебныхъ средствъ, установлено много раціональныхъ гигіеническихъ правилъ, усовершенствована хирургическая техника. Время для научной общей патологіи еще не наступило. „Въ явномъ заблужденіи находятся всѣ тѣ, кто пытались разсуждать или писать о медицинѣ и при этомъ исходили изъ какой-либо единой гипотезы о „тепломъ“ и „холодномъ“, или „влажномъ“ и „сухомъ“ или еще какой кому угодно, сводя болѣзнь и смерть къ одной основной причинѣ, и притомъ одной и той же для всѣхъ,—къ одному или двумъ началамъ; и прежде всего они заслуживаютъ порицанія потому, что они говорятъ объ искусствѣ разработанномъ и пользующемся высокимъ уваженіемъ“. Гиппократъ протестуетъ противъ этого неуваженія къ вѣковому опыту, къ опытному пути и противъ мнимаго знанія, достигаемаго при помощи безсодержательныхъ натурфилософскихъ схемъ въ родѣ излюбленнаго „теплаго и холоднаго“. Врачъ не знаетъ „холоднаго“ вообще или „теплаго“ вообще: онъ можетъ знать многія и различныя прохладительныя, охлаждающія или согрѣвающія средства, дѣйствія которыхъ весьма различны. Никакой врачъ не можетъ прописать больному „теплое“ вообще. И какъ онъ долженъ специфицировать средство, такъ онъ долженъ индивидуализировать каждый случай. Этого мало, точное знаніе требуетъ не только правильнаго качественнаго опредѣленія, но и количествен-

наго измѣренія: конечною цѣлью должна быть *мѣра*, хотя Гиппократъ и не видитъ объективной мѣрки, помимо тѣлеснаго ощущенія, которая могла бы служить ему для точнаго опредѣленія *мѣры, вѣса и числа*. Поэтому заслуживаетъ похвалы уже тотъ врачъ, который дѣлаетъ немного ошибокъ, т.-е. достигаетъ приблизительнаго эмпирическаго знанія. „Нѣкоторые врачи и софисты утверждаютъ, что нельзя разумѣть медицины, если не знать, что такое человѣкъ: въ этомъ долженъ быть свѣдущъ тотъ, кто желаетъ правильно лѣчить людей. Эти разсужденія ихъ имѣютъ въ виду философію, какъ ее разрабатывали Эмпедоклъ и другіе, писавшіе о природѣ, о томъ, что есть человѣкъ по существу своему, какъ онъ возникъ впервые, какъ сложились другъ съ другомъ его части. Но мнѣ кажется, что все въ этомъ родѣ, что было сказано или написано о природѣ врачомъ ли или софистомъ, относится менѣе къ области медицины, чѣмъ къ области живописи. Напротивъ того, я думаю, что достовѣрное знаніе о природѣ не можетъ быть достигнуто ниоткуда, кромѣ какъ именно отъ медицины. Оно достижимо, если изучить ее должнымъ образомъ и во всемъ ея объемѣ. Но мнѣ кажется, что до этой цѣли еще далеко,—я разумѣю ту ученость, которая можетъ объяснить, что такое человѣкъ, отъ какой причины онъ происходитъ, и все прочее до мельчайшихъ подробностей". Такъ говоритъ великій „отецъ медицины", и въ этихъ словахъ сказывается вѣяніе истинно-научнаго духа и сознаніе того скромнаго и вмѣстѣ великаго и плодотворнаго пути, которымъ должна итти наука, чтобы достигнуть дѣйствительныхъ пріобрѣтеній, не увлекаясь фантастическими призрачными картинами натурфилософской „живописи". Онъ не отрицаетъ необходимости естествознанія для врача, напротивъ, онъ настаиваетъ на необходимости естествознанія, но такого, которое, подобно медицинѣ, отправляется отъ фактическаго, эмпирическаго знанія, а не отъ умозрѣнія. „Мнѣ также представляется необходимымъ, чтобы каждый врачъ обладалъ свѣдѣніями о природѣ, и чтобы онъ для выполненія своей задачи прилагалъ къ тому всѣ усилія, дабы знать, что такое человѣкъ по отношенію къ принимаемымъ имъ яствамъ и напиткамъ и по отношенію ко всему прочему, что онъ дѣлаетъ или чѣмъ онъ занимается, т.-е. какое дѣйствіе производитъ то или то на того или другого. И не достаточно просто принимать, что сыръ, напримѣръ, есть плохая пища, потому что онъ отягощаетъ того, кто имъ себя наполняетъ, а надо знать, какого рода онъ причиняетъ недугъ и почему и какой составной части человѣческаго тѣла онъ не соотвѣтственъ. Ибо есть и многія другія яства и питія по природѣ своей вредныя человѣку, которыя однако дѣйствуютъ на него не одинаковымъ образомъ (напр., вино въ извѣстномъ количествѣ)".

Разумѣется, и эмпирическія знанія Гиппократа крайне недостаточны, несмотря на отдѣльныя глубокія наблюденія и открытія (напр., относительно спинного мозга и его связи съ головнымъ мозгомъ или его глубокомысленное ученіе о вліяніи климатическихъ и географическихъ условій на человѣка). Онъ не можетъ вполнѣ отрѣшиться и отъ нѣкоторыхъ общихъ теорій или гипотезъ, какова, напр., „гуморальная теорія" о четырехъ основныхъ жидкостяхъ, которой онъ надолго обезпечилъ выдающуюся роль въ медицинѣ. Но

ходитъ будить Сократа, чтобы итти посмотрѣть на знаменитаго Протагора, краснѣетъ при одной мысли, что его могутъ заподозрѣть въ желанiи сдѣлаться софистомъ, и говоритъ, что ему было бы стыдно представиться соотечественникамъ въ этомъ качествѣ (Prot. 312 A).

Если съ понятiемъ платнаго наемнаго труда у многихъ связывались аристократическiе предразсудки, то торговать словомъ, а не дѣломъ, торговать мудростью, и притомъ профессiональною мудростью нерѣдко сомнительной доброты, казалось предосудительнымъ. Погоня за популярностью, иногда примѣсь шарлатанства, наконецъ самый бродячiй образъ жизни этихъ странствующихъ профессоровъ нерѣдко возбуждали недоброжелательство или иронiю. Добрые граждане относились подозрительно къ иноземнымъ воспитателямъ, которые не могли внушать своимъ питомцамъ уваженiя къ отеческимъ обычаямъ; напротивъ, они расшатывали традицiи. Такое мнѣнiе существовало въ Аѳинахъ, гдѣ успѣхъ софистовъ былъ особенно значителенъ.

Правда, подозрѣнiя эти не всегда были справедливы, и упрекать софистовъ въ поголовномъ космополитизмѣ было бы несправедливо. Нѣкоторые изъ софистовъ посѣщали Аѳины въ качествѣ уполномоченныхъ отъ своихъ государствъ (напр., Горгiй изъ Леонтинъ въ Сицилiи или Продикъ изъ Кеоса), отстаивая интересы своего отечества. Самъ Гиппiй изъ Элиды, котораго считали чуть ли не первымъ глашатаемъ космополитическихъ идей, постоянно исполнялъ дипломатическiя порученiя родного города, въ особенности въ переговорахъ со Спартой.

Гонорары софистовъ были дѣйствительно очень велики. Но это только свидѣтельствуетъ о степени ихъ успѣха и о крупномъ общественномъ спросѣ на ихъ мудрость. Протагоръ предоставлялъ ученикамъ своимъ, по желанiю, самимъ опредѣлять размѣръ уплачиваемаго гонорара—правда, подъ присягой въ храмѣ, что они дѣйствительно оцѣниваютъ во столько-то его ученiе (Prot. 328 B). И однако своею мудростью онъ нажилъ золота болѣе, нежели Фидiй своимъ искусствомъ (Plat. Men. 91 D). Горгiй поставилъ самъ себѣ статую изъ золота въ Дельфахъ—„не въ знакъ богатства, а въ знакъ благочестiя“, какъ гласитъ найденная въ Дельфахъ надпись. А Гиппiй хвалится у Платона (Hipp. maj. 282 D) тѣмъ, что, прiѣхавъ однажды въ Сицилiю, когда тамъ проживалъ и славился Протагоръ, онъ, будучи много его моложе, въ очень короткое время заработалъ болѣе 150 минъ и въ одномъ только Иникѣ, очень маленькомъ сикелiотскомъ мѣстечкѣ, болѣе 20 минъ. Дiалоги Платона показываютъ, какъ велико было увлеченiе софистами въ Аѳинахъ, этомъ „присутственномъ мѣстѣ мудрости“. Стоитъ вспомнить художественную картину „Протагора“—поразительное по своей яркости изображенiе общества почитателей, собравшихся вокругъ трехъ знаменитѣйшихъ софистовъ—Протагора, Гиппiя и Продика. Сократъ приходитъ до свѣта, а домъ уже полонъ, и привратникъ едва его пропускаетъ. Продикъ еще лежитъ, укутанный въ одѣялахъ, и его густой басъ раздается изъ-за перегородки отведеннаго ему помѣщенiя, гдѣ онъ бесѣдуетъ съ окружающими его поклонниками; другой кружокъ толпится около Гиппiя, который бесѣдуетъ о небесныхъ явленiяхъ, а Протагоръ прохаживается взадъ и впередъ съ многочисленными слушателями, многiе изъ ко-

ГЛАВА X.

Софисты.

Появленіе софистовъ въ качествѣ профессіональныхъ учителей.

Первоначально софистомъ называли всякаго человѣка, посвящающаго себя умственной дѣятельности, или искуснаго въ какой-либо премудрости и учености. Такъ, Геродотъ называетъ софистами Солона и Пиѳагора, а Андротіонъ—знаменитыхъ „7 мудрецовъ". Только съ конца V в. значеніе этого термина сузилось, хотя все-таки не заключало еще дурного или унизительнаго смысла, который всего болѣе придаетъ ему Платонъ. Прежде философы и поэты были учителями мудрости; теперь въ связи съ развивающейся потребностью въ общемъ образованіи является новая, особая профессія наемныхъ преподавателей мудрости. Прежде довольствовались учителями грамоты, музыки (въ связи съ поэзіей) и гимнастики; теперь понадобились профессора-преподаватели языка и словесности, философіи и риторики, популяризаторы научныхъ знаній. Переходъ совершается постепенно. Иные учителя музыки, какъ Дамонъ, другъ Перикла, придаютъ своему преподаванію философскій характеръ, дѣлаются проводниками философскаго просвѣщенія; съ другой стороны, и нѣкоторые философы выступаютъ въ качествѣ публичныхъ преподавателей, какъ Зенонъ, или воспитателей, какъ пиѳагореецъ Лисисъ, воспитавшій Эпаминонда.

Прежніе философы посвящали жизнь исканію истины ради нея самой; они замыкались въ тѣсномъ кругу друзей, съ которыми они соединялись идеальными интересами и дѣлились знаніями и мыслями. Если они путешествовали съ цѣлью пріобрѣтенія новыхъ знаній или по какимъ-либо другимъ побужденіямъ, то они оставались неизвѣстными или во всякомъ случаѣ не искали публичности и даже нисколько не стремились къ распространенію своихъ ученій, хотя, если они основывались прочно въ какомъ-либо новомъ мѣстѣ, имъ и случалось соединять вокругъ себя группу единомышленниковъ, образовывавшихъ школьный союзъ.

Новые профессора, сдѣлавшіе себѣ ремесло изъ мудрости [1]), напротивъ того, стремились прежде всего привлекать учениковъ, такъ какъ они жили гонораромъ. Съ этою цѣлью они странствовали, читали публичныя лекціи, давали риторскія представленія, выставляли на показъ свое умѣніе, свое краснорѣчіе и познанія. Они стремились къ внѣшнему успѣху и для достиженія его нерѣдко прибѣгали къ внѣшнимъ средствамъ — главнымъ образомъ къ риторикѣ и къ рекламамъ, иногда не брезгая и грубыми пріемами,—напр., пурпурное облаченіе или тотъ самодѣльный костюмъ, въ которомъ софистъ Гиппій появился на Олимпійскихъ играхъ (Pl. Hipp. min. 368 B). Эти особенности, несмотря на громадный успѣхъ и популярность софистовъ, объясняютъ нѣсколько пренебрежительное отношеніе къ нимъ со стороны общества и даже со стороны ихъ поклонниковъ. Молодой Гиппократъ, который еще до зари при-

---

[1]) Ср. эпитафію Ѳрасимаха Халкидонскаго у Athen. X, 454 F (D. 542,21).

ходитъ будить Сократа, чтобы итти посмотрѣть на знаменитаго Протагора, краснѣетъ при одной мысли, что его могутъ заподозрѣть въ желаніи сдѣлаться софистомъ, и говоритъ, что ему было бы стыдно представиться соотечественникамъ въ этомъ качествѣ (Prot. 312 A).

Если съ понятіемъ платнаго наемнаго труда у многихъ связывались аристократическіе предразсудки, то торговать словомъ, а не дѣломъ, торговать мудростью, и притомъ профессіональною мудростью нерѣдко сомнительной доброты, казалось предосудительнымъ. Погоня за популярностью, иногда примѣсь шарлатанства, наконецъ самый бродячій образъ жизни этихъ странствующихъ профессоровъ нерѣдко возбуждали недоброжелательство или иронію. Добрые граждане относились подозрительно къ иноземнымъ воспитателямъ, которые не могли внушать своимъ питомцамъ уваженія къ отеческимъ обычаямъ; напротивъ, они расшатывали традиціи. Такое мнѣніе существовало въ Аѳинахъ, гдѣ успѣхъ софистовъ былъ особенно значителенъ.

Правда, подозрѣнія эти не всегда были справедливы, и упрекать софистовъ въ поголовномъ космополитизмѣ было бы несправедливо. Нѣкоторые изъ софистовъ посѣщали Аѳины въ качествѣ уполномоченныхъ отъ своихъ государствъ (напр., Горгій изъ Леонтинъ въ Сициліи или Продикъ изъ Кеоса), отстаивая интересы своего отечества. Самъ Гиппій изъ Элиды, котораго считали чуть ли не первымъ глашатаемъ космополитическихъ идей, постоянно исполнялъ дипломатическія порученія родного города, въ особенности въ переговорахъ со Спартой.

Гонорары софистовъ были дѣйствительно очень велики. Но это только свидѣтельствуетъ о степени ихъ успѣха и о крупномъ общественномъ спросѣ на ихъ мудрость. Протагоръ предоставлялъ ученикамъ своимъ, по желанію, самимъ опредѣлять размѣръ уплачиваемаго гонорара—правда, подъ присягой въ храмѣ, что они дѣйствительно оцѣниваютъ во столько-то его ученіе (Prot. 328 B). И однако своею мудростью онъ нажилъ золота болѣе, нежели Фидій своимъ искусствомъ (Plat. Men. 91 D). Горгій поставилъ самъ себѣ статую изъ золота въ Дельфахъ—„не въ знакъ богатства, а въ знакъ благочестія“, какъ гласитъ найденная въ Дельфахъ надпись. А Гиппій хвалится у Платона (Hipp. maj. 282 D) тѣмъ, что, пріѣхавъ однажды въ Сицилію, когда тамъ проживалъ и славился Протагоръ, онъ, будучи много его моложе, въ очень короткое время заработалъ болѣе 150 минъ и въ одномъ только Иникѣ, очень маленькомъ сикеліотскомъ мѣстечкѣ, болѣе 20 минъ. Діалоги Платона показываютъ, какъ велико было увлеченіе софистами въ Аѳинахъ, этомъ „присутственномъ мѣстѣ мудрости“. Стоитъ вспомнить художественную картину „Протагора“—поразительное по своей яркости изображеніе общества почитателей, собравшихся вокругъ трехъ знаменитѣйшихъ софистовъ — Протагора, Гиппія и Продика. Сократъ приходитъ до свѣта, а домъ уже полонъ, и привратникъ едва его пропускаетъ. Продикъ еще лежитъ, укутанный въ одѣялахъ, и его густой басъ раздается изъ-за перегородки отведеннаго ему помѣщенія, гдѣ онъ бесѣдуетъ съ окружающими его поклонниками; другой кружокъ толпится около Гиппія, который бесѣдуетъ о небесныхъ явленіяхъ, а Протагоръ прохаживается взадъ и впередъ съ многочисленными слушателями, многіе изъ ко-

торыхъ, „какъ завороженные“, послѣдовали за нимъ изъ другихъ городовъ и слушаютъ его съ благоговѣніемъ. Платонъ изображаетъ, какъ всѣ они останавливаются и чинно разступаются, когда Протагоръ, дойдя до стѣны, оборачивается назадъ, чтобы, пропустивъ его, снова итти за учителемъ. Аѳинскіе юноши, литераторы, политическіе дѣятели способны проводить цѣлые дни въ бесѣдахъ и словопреніяхъ, слушая проѣзжихъ софистовъ. На улицахъ, въ гимназіяхъ за ними ходятъ толпы, и къ множеству празднествъ, развлеченій, состязаній и зрѣлищъ, которыми наполнялась аѳинская жизнь Периклова вѣка, присоединяются словесныя представленія виртуозовъ рѣчи — новый ἀγών, или состязаніе атлетовъ слова или діалектики.

То, что было въ Аѳинахъ и Сициліи, повторяется повсемѣстно. Софисты появляются всюду: Протагоръ изъ Абдеръ, Горгій изъ Леонтинъ въ Сициліи, Гиппій изъ Элиды, Продикъ изъ Кеоса, Ѳрасимахъ изъ Халкедона, Ксеніадъ изъ Коринѳа, Евенъ изъ Пароса, Антифонъ изъ Аѳинъ, толкователь сновъ, изобрѣтатель искусства безпечалія, который, поселившись у площади въ Коринѳѣ, вывѣсилъ вывѣску, что онъ можетъ врачевать словами страждущихъ, и, разспрашивая о причинахъ горя, утѣшалъ обремененныхъ: впрочемъ, онъ скоро нашелъ это искусство ниже себя и обратился къ болѣе доходной риторикѣ (Plut. Vita X orat. 1 p. 833 C). Естественно, при такомъ общемъ движеніи вліяніе софистовъ не могло не отразиться на литературѣ конца V и половины IV в. Драма Еврипида, произведенія аттическихъ ораторовъ, изящная проза ярко отражаютъ это вліяніе какъ по риторической формѣ, стилистикѣ, такъ и по содержанію,—вліяніе руководящихъ идей разсудочнаго просвѣщенія.

Преподавательская дѣятельность софистовъ.

Что же составляло причину этого общаго распространенія и успѣха софистики, и въ чемъ состояло общее содержаніе ихъ ученія, общій запасъ идей, который они вносили съ собою? Софисты учили рѣшительно всему на свѣтѣ: физикѣ, астрономіи, математикѣ, краснорѣчію, археологіи, поэтикѣ— всѣмъ искусствамъ и наукамъ — чѣмъ Гиппій величается „на площади у лавокъ“ (Plat. Hipp. min. 368 B); есть софисты медики, музыканты, даже стратеги. Всѣ они „торгуютъ мудростью оптомъ и въ розницу“ (πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες, Prot. 314 A). Можно ли при такихъ условіяхъ говорить вообще о какомъ-либо общемъ ученіи столькихъ различныхъ профессіональныхъ учителей, которые соперничали другъ съ другомъ, не принадлежа ни къ какой опредѣленной философской школѣ, сходились лишь въ томъ, что принадлежали къ той же профессіи?

Потребность въ высшемъ общемъ образованіи, вызвавшая появленіе софистовъ какъ новыхъ „учителей мудрости“, отчасти опредѣляла собою и общую цѣль, и содержаніе ихъ преподаванія. Общее образованіе есть прежде всего литературное, словесное. При громадной и необычайно богатой литературѣ, образованный человѣкъ конца V в. не могъ ограничиваться однимъ тѣмъ знаніемъ Гомера, которое онъ выносилъ изъ элементарнаго обученія. Далѣе, общее образованіе предполагаетъ прежде всего формальное развитіе

ума: образованный человѣкъ долженъ прежде всего умѣть мыслить и выражать свою мысль. И какъ ни различны были особенности преподаванія отдѣльныхъ софистовъ, всѣ они учили своихъ питомцевъ „мыслить и говорить“ — φρονεῖν τε καὶ λέγειν. Основной принципъ „классическаго образованія“ — какъ формальнаго развитія мысли посредствомъ формальнаго изученія языка и изученія словесности—выдвинулся самъ собою. Софисты были прежде всего учителями словесности, и главнымъ искусствомъ ихъ было искусство слова. Въ этомъ отношеніи заслуги ихъ были немаловажны. Они были основателями науки объ языкѣ, разрабатывали грамматику, установили нѣкоторыя основныя грамматическія категоріи. Они учили сознательному отношенію къ языку и самое изученіе литературныхъ образцовъ ставили въ связь съ изученіемъ слова. Они разрабатывали стилистику, правильное построеніе періодовъ и тѣмъ самымъ выработали нормы, послужившія впослѣдствіи всѣмъ литературнымъ языкамъ. Этого мало—они впервые сдѣлали аттическое нарѣчіе литературнымъ языкомъ всей Греціи вмѣсто іонійскаго нарѣчія, преобладавшаго ранѣе въ литературной прозѣ: уже Горгій, прибывшій въ Аѳины впервые лишь въ старости, въ 427 г., писалъ на аттическомъ нарѣчіи, и то же дѣлали и другіе иногородніе софисты, подолгу гостившіе въ Аѳинахъ.

Главнымъ, иногда исключительнымъ предметомъ преподаванія софистовъ было словесное искусство или риторика. Искусство это родилось въ Сициліи, гдѣ отцомъ его считался Эмпедоклъ, а первыми учителями Кораксъ и Тисій, составившіе систематическія руководства по риторикѣ—главнымъ образомъ судебнаго краснорѣчія. Такія же руководства составляли, повидимому, и всѣ наиболѣе выдающіеся софисты, при чемъ на ряду съ судебнымъ краснорѣчіемъ разрабатывалось и краснорѣчіе изящное и политическое. Съ теоріей были связаны практическія упражненія во всѣхъ родахъ краснорѣчія—изящнаго, судебнаго, политическаго, въ искусствѣ говорить или отвѣчать по произволу кратко [1]) или пространно, говорить безъ подготовки, защищать парадоксы, спорить за и противъ одного и того же положенія, спорить противъ очевидности, сбивать, запутывать противника. Учителя давали образцы, которые ученики должны были заучивать—общія мѣста, общія уловки и пріемы, которые они должны были усвоить, какъ прежде рапсоды заставляли своихъ учениковъ заучивать эпосъ и стереотипныя общія мѣста эпической поэзіи. Ранняя софистическая проза Горгія представляется на нашъ взглядъ напыщенной, безвкусно-манерной, искусственной. Но эта искусственность была неизбѣжной при первыхъ опытахъ созданія художественной прозы, и она постепенно сглаживалась сама собою, отшлифовывалась, упрощалась: великіе аттическіе ораторы были учениками софистовъ, отчасти ихъ преемниками. Исократъ и Ѳукидидъ были учениками Горгія, и это одно уже показываетъ, что вліяніе его на аттическую прозу было не только отрицательное. Да и одно знакомство съ произведеніями Платона показываетъ, какъ тщательно онъ изучалъ риторику софистовъ [2]).

---

[1]) Протагоръ у Платона (Prot. 329 B); Горгій (Gorg. 447 C).

[2]) См. хотя бы Федра (266 D sq.), гдѣ Платонъ показываетъ свое знакомство со всей литературой предмета.

Горгій у Платона опредѣляетъ искусство слова, какъ „наивысшее благо, которому люди обязаны своею свободой, а равнымъ образомъ и тою властью, которою каждый изъ насъ обладаетъ въ своемъ городѣ. Оно заключается въ томъ, чтобы умѣть убѣждать судей въ судилищахъ, членовъ совѣта—въ совѣтѣ, народъ—на народномъ собраніи и во всякомъ другомъ какомъ бы то ни было политическомъ собраніи. И въ этомъ искусствѣ рабомъ тебѣ будетъ и врачъ, и воспитатель. И любой банкиръ окажется въ положеніи человѣка, наживавшаго не для себя, а для другого,—для тебя, если ты умѣешь говорить и убѣждать толпу“ [1]). Протагоръ опредѣляетъ свою науку, какъ „политическое искусство“, дающее благоуспѣшность въ дѣлахъ частныхъ и общественныхъ и дѣлающее человѣка всего болѣе способнымъ къ обсужденію и веденію дѣлъ государственныхъ (Prot. 318 E).

Въ этомъ преимущественная цѣль софистическаго образованія, какъ ни различны пріемы и предметы преподаванія. Гиппій преподаетъ „всѣ искусства и науки“, ариѳметику, геометрію, музыку, астрономію, мнемотехнику, археологію, объясняетъ Гомера; Антифонъ интересуется физикой, проблемой квадратуры круга и толкованіемъ сновъ; Продикъ—синонимикой, физикой, этикой; другіе, какъ Евтидемъ и Діонисіодоръ, преподавали и военныя искусства; наконецъ были просто учителя риторики: въ концѣ-концовъ все сводилось именно къ ней—къ высшему изъ искусствъ. „Умѣть вкратцѣ разговаривать, знать истину вещей, умѣть правильно судить, быть способнымъ говорить публично, обладать словесными искусствами и учить о природѣ вещей, ея устройствѣ и происхожденіи“—вотъ идеалъ софистики Гиппія. „Политическое искусство“ какъ умѣнье публично защищать свои частные интересы и обсуждать дѣла общественныя—вотъ конечная цѣль Протагора.

Отдѣльныя знанія научныя и философскія какъ для софистовъ, такъ и для ихъ кліентовъ имѣютъ цѣну не сами по себѣ, а постольку, поскольку они соотвѣтствуютъ общей и главной образовательной цѣли: философія, какъ и наука, получаетъ прикладное значеніе въ качествѣ воспитательнаго и образовательнаго средства. Питомецъ софистической культуры, Калликлъ, столь ярко изображаемый въ Платоновомъ Горгіи, прямо обсуждаетъ со своими друзьями вопросъ о томъ, до какихъ предѣловъ слѣдуетъ предаваться философіи, и приходитъ къ заключенію, что специализироваться на ней смѣшно и предосудительно: она похвальна и полезна въ юношескомъ возрастѣ, но она—недостойное занятіе для зрѣлаго мужа (485).

Вѣры въ философію, вѣры въ научное знаніе при такомъ отношеніи, очевидно, быть не можетъ. Философія является предметомъ литературнаго интереса, о которомъ свидѣтельствуютъ хотя бы комики или драма Еврипида, а также и предметомъ умственнаго любопытства. Она служитъ средствомъ къ развитію формальной разсудочности, она освобождаетъ отъ предразсудковъ наивнаго миѳологическаго міропониманія, но взамѣнъ этихъ предразсудковъ еще не даетъ никакого положительнаго знанія. Интересуетъ ея фор-

---

[1]) Горгій 452 E; ср. Филебъ 58 A — повидимому, близкая передача мысли самого Горгія. Ср. Гекубу Еврипида ст. 814.

мальная сторона, ея способы доказательства и убѣжденія, напр., діалектическое искусство Зенона, торжествовавшее надъ чувственной очевидностью.

Скептицизмъ софистовъ. Протагоръ и Горгій.

Съ софистикой въ греческую мысль вливается *скептическая* струя. Не потому, чтобы всѣ софисты были скептиками, а потому, что та субъективная разсудочность, которую они развивали, неизбѣжно влечетъ къ скептицизму. Скептицизмъ софистовъ и того свѣтскаго общества, которое они воспитывали, есть явленіе весьма сложное: въ немъ можно видѣть, во-первыхъ, типичное выраженіе чисто-свѣтскаго равнодушія къ „истинѣ" („что такое истина!" Пилата); затѣмъ въ немъ высказывается результатъ разложенія античной физики въ взаимномъ столкновеніи ея различныхъ системъ и построеній; наконецъ, у двухъ мыслителей, выдавшихся среди софистовъ, у Протагора и Горгія, мы находимъ и общую теорію скептицизма, служащую философскимъ обоснованіемъ ихъ антилогики, эристики (искусства спора), ихъ „словеснаго искусства" вообще.

Всѣ предшествовавшія философскія ученія сходились на томъ, что міръ не существуетъ такъ, какъ онъ является, что наши чувственныя воспріятія обманчивы, что міръ чувственнаго явленія не обладаетъ подлиннымъ бытіемъ; элейцы видятъ въ немъ иллюзію и всѣ прочіе философы настаиваютъ на субъективности нашихъ оцѣнокъ и нашихъ чувственныхъ воспріятій—особенно физики второй половины V в.: мы видѣли, что, по ученію атомистовъ, всѣ чувственныя качества существуютъ только „*по мнѣнію*". Чувственному познанію противополагалось раціональное познаніе какъ „путь истины"; чувственнымъ явленіямъ противополагались тѣ или другія „умопостигаемыя начала"—огонь Гераклита, сущее Парменида, атомы, стихіи, частицы Анаксагора, числа пиѳагорейцевъ и т. д. Но оказалось, что и здѣсь вмѣсто одного „истинно-сущаго" получалось лишь множество мнѣній и притомъ различныхъ и противорѣчивыхъ; оказалось, что и умозрѣніе приводитъ лишь къ „*мнѣніямъ*". Отсюда выводъ—что нѣтъ объективной истины, а только видимость такой истины, и что высшее изъ искусствъ есть искусство производить такую видимость, производить *убѣжденіе*.

Этимъ объясняется знаменитое положеніе Протагора: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,—существующихъ, что онѣ существуютъ, не существующихъ, что онѣ не существуютъ" [1]), или что кому какъ кажется, такъ для него оно и есть, потому что собственно никакого другого „бытія", кромѣ того, которое намъ представляется и воспринимается нами, для насъ безусловно не существуетъ. Ни „теплое и холодное" старыхъ и новыхъ физиковъ, ни сладкое или горькое, ни что-либо чувственное вообще не существуетъ помимо ощущенія. Всѣ наши ощущенія субъективны, всѣ наши воспріятія субъективны, а слѣдовательно, и всѣ наши сужденія, оцѣнки, мнѣнія и познанія тоже субъективны: мѣра всѣхъ вещей есть человѣкъ, какъ восприни-

---

[1]) Θеэтетъ 152 A... πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ εστιν.

мающій субъектъ. Всякое наше сужденіе о бытіи или небытіи, или томъ или другомъ качествѣ вещей истинно не безусловно, а только относительно— для даннаго человѣка, высказывающаго данное сужденіе, и притомъ въ данное время.

Это подтверждается исторіей предшествующей философіи, — исторіей человѣческихъ мнѣній, это подтверждается и повседневнымъ опытомъ и самонаблюденіемъ: *относительность* человѣческихъ мнѣній, сужденій, воспріятій и оцѣнокъ раскрывается на каждомъ шагу, иллюстрируется множествомъ примѣровъ изъ нравственной области [1]) и изъ области чувственныхъ воспріятій. Такимъ образомъ Протагоръ является основателемъ *релятивизма*, или ученія объ *относительности* всего воспринимаемаго и познаваемаго, всего существующаго, поскольку оно для насъ существуетъ. Это—важный и необходимый шагъ отъ наивнаго реализма и наивнаго догматизма къ философскому идеализму, необходимая ступень въ развитіи мысли. Правда, съ релятивизмомъ, какъ и со всякимъ важнымъ пріобрѣтеніемъ въ философіи, связаны новыя проблемы,—проблемы, которыя были еще не ясны самому Протагору и которыя впослѣдствіи такъ тонко и глубоко освѣщаетъ Платонъ въ своемъ Ѳеэтетѣ—съ полною признательностью къ старому софисту. Если всѣ наши воспріятія и сужденія относительны, если все относительно и мѣра всего—всѣхъ воспріятій и сужденій, „всѣхъ вещей" вообще—есть человѣкъ, то, спрашивается, нѣтъ ли въ самомъ человѣкѣ *всеобщей и объективной* мѣры, критерія сужденій и оцѣнокъ? Это—вопросъ, который поставилъ Сократъ. Для Протагора онъ не ставился, и потому самое провозглашеніе человѣка мѣрою всѣхъ вещей имѣло значеніе крайняго *индивидуализма и субъективизма*, т.-е. отрицанія какой бы то ни было объективной мѣрки, кромѣ индивидуальнаго человѣческаго мнѣнія и человѣческаго произвола. Но въ такомъ случаѣ, спрашивается, какъ же возможенъ споръ о чемъ бы то ни было, разъ всякій можетъ быть правъ со своимъ утвержденіемъ? Это именно и есть источникъ всѣхъ споровъ: „обо всякомъ предметѣ существуютъ два разсужденія, противоположныя другъ другу",—тезисъ, который Протагоръ развиваетъ въ особомъ сочиненіи, озаглавленномъ „Ниспровергающія рѣчи". Субъективизмъ есть прямое основаніе софистики. Протагору возражали, что съ его точки зрѣнія нельзя браться учить чему бы то ни было или воспитывать кого бы то ни было, потому что и то и другое предполагаетъ объективную норму, опредѣленную и правильную цѣль умственнаго и нравственнаго развитія, къ которой учитель ведетъ ученика: самъ Протагоръ не даромъ же утверждалъ, что обученіе предполагаетъ не только естественные задатки, но и упражненіе, и что учиться надо смолоду. Но Протагоръ могъ бы отвѣтить, что роль учителя сводится лишь къ развитію естественныхъ задатковъ.

Скептическое ученіе Горгія представляется конечнымъ завершеніемъ діалектики Зенона. Въ своемъ сочиненіи „о несуществующемъ или о природѣ" Горгій подводитъ итоги элейской діалектики въ трехъ тезисахъ:

---

[1]) Ср., напр., Протагоръ Платона, 334 А слѣд.

1) ничто не существуетъ, 2) если бы было сущее, оно было бы непознаваемымъ, 3) если бы оно было познаваемо, такое познаніе не было бы выразимо въ словахъ, не поддавалось бы передачѣ.

1. Ничто не существуетъ. Это показываютъ противорѣчія элейскаго понятія о сущемъ. Парменидъ представлялъ его себѣ какъ конкретную величину, Мелиссъ—какъ безконечную величину; но разъ оно не имѣетъ начала и предѣла, оно перестаетъ существовать *гдѣ бы то ни было* (т.-е. въ опредѣленномъ мѣстѣ); разъ его нѣтъ „*нигдѣ*" — его вовсе нѣтъ; чистое „*бытіе*" равно *ничто*. Его нельзя мыслить ни какъ конечное, ни какъ безконечное, ни какъ единое, ни какъ многое, ни какъ имѣющее величину, ни какъ не имѣющее величины. Если оно не имѣетъ величины, оно есть ничто (равно нулю), а если оно имѣетъ величину, оно имѣетъ части, перестаетъ быть единымъ и дѣлается множественнымъ; въ такомъ случаѣ однако каждая часть этого множества въ свою очередь не можетъ быть мыслима ни какъ единое, ни какъ многое, ни какъ нуль, ни какъ величина.

2. Но если бы даже существовало сущее,—оно было бы непознаваемо и немыслимо: сущее отлично отъ мыслимаго нами,—иначе все мыслимое было бы сущимъ. Если же сущее не есть мыслимое, то оно непознаваемо.

3. Наконецъ, если бы сущее было мыслимо и познаваемо, то оно не было бы выразимо въ словахъ, поскольку вещи не суть слова, и сущее (существо вещей) не есть слово.

Итакъ истины нѣтъ, знанія нѣтъ; есть только мнѣніе и убѣжденіе, вселяемое посредствомъ словъ. Искусство доказательства есть лишь часть *риторическаго* искусства. Діалектическія уловки и ухищренія, „софизмы" въ собственномъ смыслѣ слова, на ряду съ риторическими пріемами, входятъ въ общій арсеналъ „словеснаго искусства". Систематической теоріи софистики, правда, не существовало: *ученіе* о ложныхъ умозаключеніяхъ могло быть разработано лишь послѣ разработки общаго ученія объ умозаключеніи [1]). Но самое смѣшеніе діалектики съ словеснымъ искусствомъ, столь характерное для софистики, должно было пробудить въ философіи исканіе логическихъ нормъ, безъ которыхъ софистику невозможно было преодолѣть.

Нравственныя ученія софистовъ.

Въ нравственной области точно такъ же, какъ и въ области теоретической, софисты отнюдь не являются глашатаями какого-либо одного опредѣленнаго ученія: хотя этическіе вопросы и занимали ихъ, они и здѣсь распадались на множество различныхъ направленій, хотя и здѣсь объединялись нѣкоторыми общими чертами — отсутствіемъ высшаго идеальнаго интереса и разсудочностью, которыя, какъ и въ области теоретической, вели къ субъективизму и скептицизму. „Мѣра всего человѣкъ" — это положеніе имѣетъ прежде всего отношеніе къ области практической, къ области оцѣнокъ и цѣнностей.

---

1) Это было сдѣлано Аристотелемъ.

Было бы крайне ошибочнымъ видѣть въ софистахъ „развратителей“ юношества, какъ это дѣлали иные древніе и новые судьи, или же считать ихъ проповѣдниками чистаго *имморализма,* хотя нѣкоторые изъ представителей софистическаго движенія и не останавливались передъ крайними выводами субъективизма. Но въ общемъ нравственный результатъ софистической культуры не могъ быть и положительнымъ: давая уму формальное образованіе, эмансипируя личность, освобождая ее отъ предразсудковъ, обучая ее „мыслить и говорить“, софисты не задавались цѣлью внушить ей новые положительные идеалы взамѣнъ старыхъ. Иные изъ нихъ, какъ Протагоръ, величали себя „учителями добродѣтели“; но самое понятіе и терминъ „добродѣтель“ (ἀρετή) означаетъ у грековъ нѣчто иное, нежели у насъ: это своего рода хорошее качество, *добротность*, сила (vis, virtus), или „способность“, полезная тому, кто ею обладаетъ: Горгій ставитъ себѣ цѣлью формировать сильныхъ, способныхъ людей (δεινοὺς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους), Протагоръ воспитываетъ „добродѣтель“, полезную для наилучшаго веденія своихъ собственныхъ и общественныхъ дѣлъ, — находчивый умъ, свободный отъ предразсудковъ, и „политическую добродѣтель“—краснорѣчіе. Подобно логикѣ, и этика поглощалась риторикой. Честный Продикъ, обучая риторикѣ, декламировалъ о добродѣтели, превознося ее надъ призрачными внѣшними благами, что не мѣшало ему зарабатывать „удивительно сколько денегъ“ своимъ краснорѣчіемъ и преподаваніемъ (Pl. Hipp. maj. 282 C). Другіе софисты, подобно ему, составляли образцовыя похвальныя слова въ честь тѣхъ или другихъ героевъ, побѣдителей городовъ, надгробныя слова, моральныя декламаціи [1]), въ которыхъ прославляются тѣ или другія добродѣтели, и въ которыхъ софисты оперируютъ съ общепринятыми нравственными понятіями и воззрѣніями. Это дѣлаютъ, повидимому, и Горгій, и Протагоръ, что не заставляетъ ихъ однако подчинять свое „словесное искусство“, или *искусство убѣждать людей*, какимъ-либо объективнымъ этическимъ нормамъ. Настоящій адвокатъ, настоящій риторъ, умѣющій спорить за и противъ любого положенія, долженъ умѣть дѣлать сильное слабымъ и слабое сильнымъ (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Учитель даетъ своимъ ученикамъ оружіе и научаетъ ихъ владѣть имъ: отъ нихъ зависитъ то употребленіе, какое они изъ него сдѣлаютъ. При этомъ однако, при отсутствіи ясно сознанныхъ нравственныхъ принциповъ, этическое до такой степени подчиняется риторическому, что самое „оружіе“ софистовъ и тѣ пріемы владѣнія имъ, которымъ они обучали, были сами по себѣ далеко не безразличными въ нравственномъ отношеніи и возбуждали къ себѣ отрицательное отношеніе какъ со стороны представителей традиціонной морали, такъ и со стороны углубленнаго философіей нравственнаго сознанія, высказавшагося въ лицѣ Сократа.

Мысль объ относительности всѣхъ нравственныхъ и правовыхъ нормъ, объ условности всѣхъ человѣческихъ оцѣнокъ естественно сама собою про-

---

[1]) Продикъ написалъ своего „Геракла у распутья“ (Xen. Mem. II, I, 21 — 34). Гиппій—поученія Нестора Неоптолему, Антифонъ—о единомысліи, Горгій—многія похвальныя и надгробныя слова. Ср. также Миѳъ Протагора у Платона (Prot. 320 C sq.).

кладываетъ себѣ дорогу среди распространенія раціоналистической культуры и разложенія традиціоннаго быта и воззрѣній. Вѣрованія, нравы, обычаи, законы или установленія, все то, что „почитается“ (ἃ νομίζεται) людьми,—различно у различныхъ народовъ. Софисты съ интересомъ останавливаются на этихъ различіяхъ, которыя отмѣчаетъ уже Геродотъ. Да и не выходя за предѣлы греческаго народа, не встрѣчаемся ли мы съ величайшимъ различіемъ въ нравахъ, обычаяхъ, нравственныхъ воззрѣніяхъ и правовыхъ установленіяхъ? Эти послѣднія являлись особенно измѣнчивыми, и всякій вліятельный политикъ или демагогъ могъ способствовать ихъ измѣненію. Законы—нормы справедливаго и несправедливаго—сами зависятъ отъ произвола правителей, обладателей законодательной власти.

И вотъ въ связи съ сознаніемъ условности человѣческихъ законовъ и установленій является вопросъ о естественномъ основаніи и происхожденіи права и нравственности. Съ одной стороны, еще жива старинная идея о вѣчномъ, неписанномъ божественномъ законѣ, вѣчной правдѣ, — идея, которую высказывалъ уже Гесіодъ, и отголоски которой слышатся еще въ софистической литературѣ. Вѣра въ „законъ“, какъ высшую, единственную власть въ свободномъ человѣческомъ обществѣ, характеризуетъ собою политическіе идеалы Периклова вѣка. Но относительно самаго содержанія вѣчнаго, естественнаго „закона“, или права, мнѣнія расходились и до и послѣ софистовъ. Согласно традиціонному представленію, въ немъ заключалась высшая божественная санкція справедливости, добра, вѣрности долгу, человѣколюбія, благочестія. Но уже для Гераклита, напримѣръ, вѣчный и естественный законъ опредѣляется какъ законъ всеобщей борьбы и вражды. Это — законъ природы, стоящій выше условныхъ человѣческихъ понятій добра и зла и санкціонирующій *неравенство,* обусловленное борьбою.

Въ эпоху софистовъ споръ о естественномъ основаніи права и нравственности, объ отношеніи „природы“ къ „установленію“, естественнаго права къ положительнымъ законамъ—занимаетъ умы, волнуетъ общество, проникаетъ на площадь, на театральные подмостки. Отдѣльные законы (νόμιμα), учрежденія, обычаи греческихъ и варварскихъ племенъ дѣлаются предметомъ сравнительнаго изученія. Одни софисты, какъ Гиппій, противополагаютъ вѣчное „естественное“ право, сближающее всѣхъ людей въ общемъ равенствѣ и братствѣ,—человѣческому „закону“, который раздѣляетъ и „насилуетъ“ ихъ, принуждая ихъ жить противно природѣ. Другіе софисты, какъ болѣе скептическій Протагоръ, видятъ въ „естественномъ состояніи“ лишь общую борьбу и анархію и ищутъ основанія нравственности въ нормахъ и законахъ упорядоченнаго гражданскаго союза. Какъ человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, такъ мѣрою справедливаго и несправедливаго, добраго и недобраго является общественный союзъ: что въ какомъ государствѣ считается справедливымъ и хорошимъ, то для него такъ и есть, пока оно признаетъ его таковымъ. Такой выводъ дѣлаетъ Платонъ изъ основного положенія Протагора (Theät. 167 C), хотя нѣтъ основанія полагать, чтобы онъ самъ его дѣлалъ. Но уже Архелай, послѣдователь Анаксагора, признавалъ, что доброе и дурное, справедливое и постыдное существуетъ не по природѣ, а по установленію (νόμῳ,

Diog. L. II, 16). Но если нравственныя понятія создаются и воспитываются учрежденіями и законами посредствомъ наказаній и наградъ или похвалъ и порицаній, то гдѣ граница между закономъ и насиліемъ, произволомъ законодателей, власть имущихъ? Не сводится ли все къ субъективному произволу и къ тому „политическому“ искусству слова, которое даетъ человѣку власть въ государствѣ и средство для удовлетворенія своихъ желаній? По мнѣнію Протагора, существуютъ, повидимому, нравственныя нормы, безъ которыхъ никакое общежитіе не можетъ существовать. Другіе софисты, какъ Антифонъ, тоже указываютъ на необходимость *единодушія* или внутренней солидарности (ὁμόνοια) для существованія общественнаго союза. Стало быть, существуютъ естественные законы человѣческаго общества; но положительные законы отдѣльныхъ государствъ, очевидно, не только не совпадаютъ съ ними (будучи всюду различны), но даже нерѣдко явно имъ противорѣчатъ, гдѣ они являются результатомъ насилія и произвола или обусловливаютъ собою пороки общественнаго строя.

Такое противоположеніе естественнаго права (τὸ φύσει δίκαιον) положительному (τὰ νομιζόμενα) сильно занимаетъ общественную мысль. Естественное право уже тогда понимается одними какъ основаніе общаго равенства и братства. Мы только что видѣли зачатокъ этой мысли у Гиппія: по природѣ всѣ люди—„сродники, сограждане другъ другу,—не по закону; ибо подобное подобному сродно, но законъ, тираннически властвуя надъ людьми, принуждаетъ ко многому противно природѣ“ (Plat. Prot. 337 C). Софисты Алкидамъ и Ликофронъ (Горгіевой школы) возстаютъ противъ института рабства и родовой аристократіи: „природа никого не создала рабомъ“. И эти мысли встрѣчаютъ отголосокъ въ драмѣ Еврипида. Ἰσότης, равенство, говоритъ Іокаста, связываетъ, соединяетъ друзей, государства, союзниковъ между собою—„вѣдь равноправіе есть правда людямъ отъ природы“ [1]). Но существуетъ и другое воззрѣніе: мы видѣли, что уже Гераклитъ признаетъ неравенство между людьми естественнымъ закономъ. И мы видимъ отдѣльныхъ *младшихъ* представителей софистической культуры, особенно въ яркомъ образѣ Платонова Калликла (въ „Горгіи“), которые видятъ въ „естественномъ правѣ“ лишь право сильнаго: законы человѣческіе суть лишь путы, которыми слабые связываютъ сильныхъ, „справедливое“ и „законное“ есть лишь то, что выгодно обладателямъ власти. Законы установлены слабыми. „Ради себя самихъ и своей выгоды, — говоритъ Калликлъ, — они и устанавливаютъ законы, и воздаютъ хвалу, и преслѣдуютъ порицаніями. Страшась сильнѣйшихъ себя и способныхъ достигнуть преобладанія, чтобы они не возобладали надъ ними, эти слабые говорятъ, что своекорыстное притязаніе постыдно и неправедно, и что неправда состоитъ въ томъ, чтобы стремиться къ преобладанію надъ другими; вѣдь и сами-то они, я полагаю, дорожатъ равенствомъ, будучи ничтожнѣе. Вслѣдствіе этого-то стремленіе къ преобладанію надъ большинствомъ и признано дурнымъ и постыднымъ, и это называютъ нарушать справедливость. А между тѣмъ, я думаю, сама природа учитъ тому, что лучшему

---

[1]) Финикіянки 536—538.

справедливо преобладать надъ худшимъ и сильнѣйшему надъ слабѣйшимъ. И часто показываетъ она, что это дѣйствительно такъ—какъ среди прочихъ животныхъ, такъ и въ цѣлыхъ государствахъ и родахъ человѣческихъ, т.-е. что суть права въ томъ, чтобы сильнѣйшій имѣлъ власть и перевѣсъ надъ слабѣйшимъ. А то по какому другому праву Ксерксъ пошелъ походомъ на Грецію, или отецъ его на скиѳовъ, или еще—десятки тысячъ примѣровъ можно было бы привести. И я думаю, что эти люди дѣйствуютъ сообразно природѣ самого права и, клянусь Зевсомъ, по закону самой природы, хотя ужъ конечно не по тому закону, какой измышляемъ мы, когда, взявши смолоду наилучшихъ и наисильнѣйшихъ изъ насъ, заговаривая и завораживая ихъ какъ (приручаемыхъ) львовъ, мы порабощаемъ ихъ, говоря, что слѣдуетъ держаться равенства, и что оно-то есть прекрасное и справедливое. Когда же, полагаю я, найдется мужъ, обладающій достаточно сильнымъ характеромъ, то онъ все это стряхнетъ съ себя и разорветъ, убѣжитъ отъ всего этого и, растоптавъ ваши писанія и чары и заклинанія и законы — тѣ, что противны природѣ, возстанетъ и явитъ себя господиномъ вашъ бывшій рабъ, и здѣсь-то просіяетъ *естественное право*. Мнѣ думается, что и Пиндаръ указываетъ на то, что я говорю, въ пѣснѣ, гдѣ онъ говоритъ:

Законъ, царящій надо всѣми,
Надъ смертными и надъ богами,

этотъ законъ, по его словамъ,

Правитъ, оправдывая высшее насилье,
Горней рукой: свидѣтельствуюсь я
Геракла подвигами, какъ онъ, не купивъ —

такъ приблизительно онъ говоритъ: самую пѣснь-то я не знаю, только говоритъ онъ, что Гераклъ угналъ быковъ, не купивши ихъ и безъ того, чтобы ему подарилъ ихъ Геріонъ, такъ какъ это-то и есть право по природѣ, и быки и прочее достояніе худшихъ и слабѣйшихъ—все принадлежитъ лучшему и сильнѣйшему" (Gorg. 483—4).

Такова „господская мораль" Калликла, выраженіе крайняго анархическаго индивидуализма, одна изъ разновидностей морали Геракла—могучей человѣческой личности. Подобныя крайнія воззрѣнія, распространявшіяся въ обществѣ, находившія отголоски въ драмѣ, въ публицистикѣ, въ самой политической практикѣ тиранновъ и демагоговъ, образы которыхъ нерѣдко окружались своеобразнымъ обаяніемъ, возносясь „по ту сторону добра и зла",— подобныя воззрѣнія естественно возбуждали реакцію. Большинство софистовъ прославляютъ добродѣтель, восхваляютъ доблесть героевъ, взываютъ къ общественной солидарности и благочестію, въ которыхъ иные признавали „неписанный" божественный законъ. Гиппій и Продикъ проповѣдывали упрощеніе жизни, возвращеніе къ природѣ, къ первобытной простотѣ нравовъ предковъ. Протагоръ указывалъ гарантію мира и безопасности въ законномъ гражданскомъ порядкѣ.

Но основы традиціонной морали и права расшатались. Проповѣдь безнравственныхъ разрушительныхъ ученій, правда, могла имѣть лишь успѣхъ

скандала или смѣлаго парадокса, но общія мѣста моральной риторики могли мало помочь дѣлу. Не помогала, очевидно, и реакція противъ новаго теченія. Возвращеніе къ золотому вѣку наивной вѣры было немыслимо. Стрепсіадъ Аристофана, поджигающій „мудрилище" Сократа, противополагаетъ натурфилософіи старыя миѳологическія объясненія, которыя, очевидно, вызывали въ публикѣ бо́льшую веселость, нежели осмѣиваемыя гипотезы физіологовъ,— вспомнимъ его объясненія дождя и грома въ особенности [1]... Да и самъ Аристофанъ, искренно указывающій на великую опасность надвигающагося нечестія философовъ, въ своихъ комедіяхъ обращаетъ боговъ въ такія же комическія маски, какими они являются въ опереткѣ XIX вѣка.

Пути назадъ не было. Приходилось искать новаго обоснованія нравственности, и понятіе „естественнаго закона", выдвинутое въ эпоху софистовъ, было слишкомъ двусмысленно, чтобы служить такимъ обоснованіемъ—въ особенности въ своемъ противоположеніи положительному закону.

Въ области религіозныхъ вѣрованій софистика вноситъ съ собою то же начало раціоналистическаго скептицизма. „О богахъ", говоритъ Протагоръ, „я не могу знать, ни что они есть, ни что ихъ нѣтъ, ни каковы они видомъ, ибо есть многое, что мѣшаетъ ихъ знать,—и неясность предмета и жизнь человѣческая, которая такъ коротка".—Таково начало сочиненія Протагора о богахъ, за которое онъ былъ осужденъ въ атеизмѣ. Изъ этого начала мы видимъ только *агностицизмъ* философа, который вполнѣ послѣдовательно согласуется съ его основнымъ положеніемъ о субъективности человѣческаго познанія и его относительности.

Въ связи съ сознаніемъ относительности всѣхъ человѣческихъ учрежденій естественно явилась мысль и объ относительности, условности религіозныхъ установленій: боги, различные у различныхъ народовъ, чтимы по „закону" каждой страны. Религія, какъ и нравственность, держится „установленіемъ"— мысль, которая настолько проста, что для ея выраженія требовалось болѣе дерзости, нежели оригинальности. Но, съ другой стороны, не есть ли религія, культъ боговъ вообще—всеобщій, неписанный законъ всѣхъ народовъ?

Раціоналистическое отношеніе къ богамъ и къ миѳамъ отличаетъ философію со временъ Ксенофана. Физика радикально измѣнила религіозно-миѳологическую концепцію природы. Задолго до софистовъ появляются попытки раціональнаго объясненія миѳовъ, дѣлаются опыты аллегорическаго истолкованія Гомера, которые тянутся отъ VI в. до Р. Х. вплоть до того времени, когда этотъ аллегорическій методъ переносится въ Александріи на истолкованіе священныхъ книгъ В. З.! Здѣсь софисты лишь продолжали дѣло своихъ предшественниковъ. Первымъ по времени истолкователемъ Гомера въ этомъ смыслѣ былъ нѣкто Ѳеагенъ изъ Регіона, современникъ Ксенофана, столь жестоко нападавшаго на нечестіе Гомера. Ѳеагенъ истолковываетъ его въ „физическомъ" и въ „моральномъ" смыслѣ (см. D. Fr. § 72, p. 510), объясняя борьбу боговъ борьбою стихій или столкновеніемъ страстей, которыя они олицетворяютъ. Позже такими истолкованіями занимались Демокритъ

[1]) Облака 372 сл.

(fr. 25 и др.). Анаксагоръ и въ особенности ученикъ его Метродоръ изъ Лампсака, который обращаетъ Агамемнона въ эѳиръ, Ахилла—въ солнце, Гектора—въ луну, а богиню Деметру—не болѣе не менѣе какъ въ печень, Аполлона—въ желчь и Діониса—въ селезенку (Fr. § 48, 3 и 4). Послѣ такихъ попытокъ насъ не должна удивлять попытка Продика объяснить происхожденіе религіи изъ обоготворенія полезныхъ человѣку предметовъ: „Солнце и луну и рѣки и источники и вообще все то, что приноситъ пользу человѣческой жизни, древніе признали богами вслѣдствіе вытекающей отъ нихъ пользы, какъ, напр., египтяне—Нилъ, и черезъ это хлѣбъ былъ признанъ Деметрой, вино—Діонисомъ, вода—Посейдономъ, огонь—Гефестомъ, и такъ каждая изъ благопотребныхъ вещей“ (Fr. § 77 B 5; Sext. adv. math. IX, 18). Иначе училъ о происхожденіи религіи Критій, одинъ изъ „тридцати“ тиранновъ, ученикъ Горгія, яркій представитель второго поколѣнія софистической культуры (Fr. § 81 B 25).

Было время—была безпорядочна жизнь человѣка:
Звѣрской силѣ одной служила она въ подчиненьи.
Не было въ тѣ времена ни доблестнымъ славной награды,
Ни наказаніе злымъ никакое тогда не грозило.
Думаю я, что затѣмъ уставили люди законы
Съ силой карательной, дабы надъ всѣми правда царила
Всюду равно и въ рабствѣ обиду держала;
Такъ они стали карать того, кто творитъ преступленья.
Вслѣдъ же затѣмъ какъ законы стали препятствовать людямъ
Явно насилья творить,—они стали дѣлать ихъ тайно.
Тутъ-то впервые, должно быть, какой-нибудь мудрый умыслилъ
Страхъ изобрѣсть предъ богами для смертныхъ людей, чтобы было
Пугало злымъ на тотъ случай, если хотя бы и тайно
Будутъ творить что-нибудь, или скажутъ, иль даже замыслятъ.
Вотъ для того-то и ввелъ мудрецъ священную вѣру
Въ то, что есть божество, цвѣтущее жизнью нетлѣнной:
Духомъ своимъ оно видитъ и слышитъ и все разумѣетъ,
Умъ направляя къ тому и божественно всюду витая,
Дабы услышать все то, что между людей говорится,
Дабы все то, что творится, видѣть оно бы могло.
Если же ты и въ молчаньи зло умышляешь какое,
Даже и то отъ боговъ не укроется: мудрая сила
Всюду присуща. Такими словами онъ убѣждая,
Это ученіе ввелъ сладчайшее всякихъ ученій,
Истину скрывъ отъ людей одеждой обманчивой рѣчи.
Онъ разсказалъ имъ, что боги живутъ на мѣстѣ томъ самомъ,
Гдѣ всего болѣе могъ поразить онъ ихъ своей рѣчью,—
Мѣстѣ, откуда, онъ зналъ, исходитъ все *страшное* смертнымъ,
Также и то, что *пользу* приноситъ ихъ горестной жизни—
Съ горняго круга небесъ, откуда перуны сверкаютъ,
Гдѣ наводящіе страхъ слышатся грома раскаты,
Звѣздноочитаго неба образъ великій и дивный,
Времени пестрый покровъ—строителя мудраго дѣло,
Тамъ, гдѣ восходитъ въ лучахъ раскаленная масса свѣтила [1]),

[1]) ἀστέρος μύδρος—такимъ считалъ солнце и Анаксагоръ μύδρον ἢ πέτρον διάπυρον (Aet. II, 20, 6).

Гдѣ образуется дождь, орошающій землю собою.
Всюду мудрецъ разбросалъ людямъ страхи такіе.
Помощью этихъ-то страховъ, прекрасно и мыслью разумной,
Онъ божество поселилъ, притомъ въ подобающемъ мѣстѣ,
Помощью ихъ беззаконье законами онъ упразднилъ.

Такимъ образомъ религія есть изобрѣтеніе мудраго законодателя, какъ и прочіе законы. Но это тоже одинъ взглядъ среди многихъ другихъ. Во всѣхъ вопросахъ теоретическихъ и практическихъ софистика открываетъ поле для состязанія противоположныхъ взглядовъ, да и каждый искусный софистъ въ отдѣльности долженъ умѣть по каждому данному вопросу защищать противоположныя положенія, какъ мы видимъ это въ Διαλέξεις („разговорахъ")— наиболѣе обширномъ изо всѣхъ остатковъ обильной софистической литературы, до насъ дошедшихъ, гдѣ неизвѣстный софистъ, писавшій около 400 г. на дорійскомъ нарѣчіи, доказываетъ, что добро и зло, хорошее и дурное, справедливое и несправедливое, истина и ложь—тожественны и различны. Всемогущіе боги софистовъ, вытѣснившіе прежнихъ боговъ, суть „языкъ и облака" по выраженію Аристофана—риторика и туманъ, оставшійся отъ прежней натурфилософіи и „метеорологіи".

Религія, нравственность разлагались сами собою. Софисты сдѣлали многое для ихъ критики, частью путемъ популяризаціи знаній, частью путемъ развитія скептицизма. Этимъ они подготовили реформу Сократа, положившаго начало раціональной этикѣ и раціональной теоріи познанія.

ГЛАВА XI.

Сократъ.

Личность и дѣятельность Сократа.

Въ исторіи трудно найти образъ философа, образъ великой человѣческой личности, который былъ бы запечатлѣнъ въ памяти потомства такъ ярко и такъ живо во всѣхъ своихъ индивидуальныхъ особенностяхъ, какъ образъ Сократа. Геніальное художество Платона показываетъ намъ его на площадяхъ аѳинскихъ въ бесѣдахъ и спорахъ съ юношами аѳинскими, съ софистами, съ согражданами; мы видимъ его на полѣ битвы, среди попойки, передъ судомъ, въ темницѣ, въ его послѣдніе часы. Мы знакомы со всѣми особенностями его рѣчи, съ пріемами его бесѣдъ,—и тѣмъ не менѣе самое *ученіе* Сократа представляется намъ менѣе извѣстнымъ, чѣмъ ученіе многихъ изъ его предшественниковъ.

Среди многочисленныхъ учениковъ Сократа мы находимъ представителей самыхъ разнообразныхъ умственныхъ и нравственныхъ теченій—діалектиковъ мегарской школы и резонера-практика Ксенофонта, идеалиста Платона, аскетовъ кинической школы и проповѣдника наслажденія—Аристиппа. Всѣ они, несмотря на коренное различіе философскихъ идей и нравственныхъ интересовъ, ведутъ свое начало отъ Сократа. Чему же училъ самъ Сократъ?

Среди учениковъ его возникаетъ новая особенная литературно-философская форма „сократическихъ рѣчей“, или діалоговъ, въ которыхъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ выводится Сократъ въ бесѣдѣ съ самыми различными представителями аѳинскаго общества. Образчики этой литературы дошли до насъ въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ Ксенофонта (Меморабиліи, Экономикъ, Симпосіонъ) и въ подлинныхъ и неподлинныхъ сочиненіяхъ Платона; кромѣ того, „сократическіе діалоги“ писали и другіе ученики Сократа и ихъ послѣдователи, при чемъ особенною вѣрностью „сократическому“ характеру, по отзыву древнихъ, отличался Эсхинъ.

Платонъ увѣковѣчилъ образъ своего учителя, но онъ постоянно влагаетъ въ уста его свое собственное ученіе—порожденіе собственной мысли, оплодотворенной Сократомъ. Но точно такъ же, повидимому, поступали съ Сократомъ и другіе ученики. Нерѣдко думали, что Ксенофонтъ въ своихъ „воспоминаніяхъ“ даетъ намъ подлинный и точный отчетъ о бесѣдахъ Сократа. Трезвый практикъ, расчетливый хозяинъ и знатокъ военнаго дѣла, Ксенофонтъ считается наиболѣе достовѣрнымъ свидѣтелемъ объ ученіи величайшаго изъ философовъ на томъ основаніи, что самъ онъ совершенно чуждъ философскаго духа. Но это не мѣшало Ксенофонту влагать въ уста Сократа разсужденія о стратегіи и сельскомъ хозяйствѣ, которыя, очевидно, были ему совершенно чужды. Ксенофонтъ дѣлаетъ изъ него практическаго утилитариста, благонамѣреннаго гражданина по своему подобію, ревнителя мантики и древняго благочестія. Если Платонъ видитъ въ немъ воплощеніе философіи, какъ вѣчнаго стремленія къ истинѣ, то Ксенофонтъ превращаетъ его изъ философа въ докучливаго резонера, который былъ бы совершенно неспособенъ произвести коренную реформу въ исторіи мысли, явиться провозвѣстникомъ новаго нравственнаго міра, умереть его исповѣдникомъ, вдохновить Платона. И тѣмъ не менѣе, сличая Ксенофонтовы воспоминанія съ нѣкоторыми изъ произведеній Платона, мы несомнѣнно видимъ, что они относятся къ одной и той же личности, сколь ни различно ея пониманіе у обоихъ нашихъ свидѣтелей.

Среди діалоговъ Платона явственно выдѣляется группа т. наз. „сократическихъ діалоговъ“, въ которыхъ отсутствуютъ или почти отсутствуютъ особенности Платонова ученія, мало того—обыкновенно отсутствуютъ слѣды какого бы то ни было положительнаго ученія вообще: это діалоги, приводящіе къ чисто-скептическому результату, къ недоумѣнію по поводу той или другой этической проблемы, которая обсуждается между собесѣдниками; въ живой драматической формѣ Сократъ выводится въ спорѣ съ ними; онъ спрашиваетъ ихъ, хочетъ отъ нихъ научиться, разбираетъ ихъ отвѣты или опредѣленія, которыя одно за другимъ оказываются несостоятельными; въ итогѣ собесѣдники приходятъ къ сознанію собственнаго незнанія и къ сознанію необходимости *искать* отвѣта на основные вопросы о цѣляхъ и нормахъ человѣческой дѣятельности. Эти „сократическіе“ діалоги Платона, повидимому, близко передающіе особенности Сократовой рѣчи, по самому языку своему настолько отличаются отъ позднѣйшихъ произведеній старческаго періода Платона, что въ нихъ видѣли раннія его произведенія, во время написанія

которыхъ онъ находился подъ наиболѣе сильнымъ вліяніемъ Сократа. В. С. Соловьевъ думалъ даже, что они большею частью были написаны при жизни Сократа. Правда, есть основаніе относить нѣкоторые изъ нихъ къ періоду времени несравненно болѣе позднему и видѣть въ нихъ не передачу случайныхъ бесѣдъ Сократа, а полемику Платона съ мнѣніями, выражаемыми другими учениками Сократа,—иногда въ другихъ „сократическихъ“ діалогахъ. Но, тѣмъ не менѣе, въ этихъ діалогахъ содержится много положительнаго матеріала для характеристики Сократа, поскольку въ самой полемикѣ противъ отдѣльныхъ мнѣній имъ не противополагается никакого догматическаго ученія, никакого ученія вообще, а только Сократово *исканіе*, которое и составляло душу его философіи. Особое мѣсто среди другихъ произведеній Платона занимаетъ „*Апологія*“ Сократа, или его защитительная рѣчь передъ судьями. Хотя и эта рѣчь не есть стенографическая запись, но все же, если и не видѣть въ ней точной передачи словъ Сократа, сказанныхъ на судѣ, она имѣетъ первостепенное значеніе въ качествѣ защиты *историческаго* Сократа, уясненія его дѣла и проповѣди, его служенія. Пусть это „стилизированная истина“, какъ выразился Гомперцъ, пусть это идеализированный портретъ,—все же „Апологія“ сохраняетъ намъ множество реальныхъ подробностей не только о дѣятельности Сократа, но и о самомъ его процессѣ и вмѣстѣ даетъ намъ его духовный образъ, исполненный высшей правды. Поэтому совершенно необходимымъ дополненіемъ ко всякому изложенію „философіи“ Сократа и, въ частности, къ предлагаемому изложенію мы считаемъ ознакомленіе съ „Апологіей“. Въ ней особенно ярко подчеркивается то обстоятельство, что Сократъ не былъ „учителемъ“ въ обычномъ смыслѣ слова—у него не было *никакого* опредѣленнаго *ученія;* онъ былъ, для Платона въ особенности, воплощеніемъ *философіи*, какъ стремленія къ истинѣ, стремленія къ познанію, именно потому, что онъ былъ искателемъ, а не учителемъ, училъ исканію, пробуждалъ философію въ душахъ и не подмѣнивалъ ея никакимъ личнымъ догматическимъ *ученіемъ*, никакимъ рукотвореннымъ кумиромъ. Онъ не порождаетъ новыхъ готовыхъ идей, онъ „повиваетъ“ умы въ ихъ духовномъ рожденіи.

Поэтому-то художественное изображеніе *личности* Сократа въ твореніяхъ Платона имѣетъ для насъ первостепенное значеніе и уясняетъ намъ тайну его могущественнаго вліянія на умы. Его философія была не ученіемъ, а духовной *дѣятельностью*, жизнью: не даромъ Лахесъ говоритъ о Сократѣ, что онъ производитъ на него музыкальное впечатлѣніе, „потому что онъ извлекъ прекраснѣйшую гармонію не изъ лиры или какого-либо другого инструмента, а изъ самой жизни, согласивъ въ себѣ самомъ слова съ дѣлами“ и являя образецъ „истинно-эллинской гармоніи“ (188 D). Въ этомъ тайна его личнаго обаянія и объясненіе особенностей его личнаго вліянія. Поэтому ознакомленіе съ личностью Сократа есть главное, что требуется для разумѣнія его философіи.

Сократъ родился въ 469 г. отъ небогатыхъ аѳинскихъ гражданъ. Отецъ его, Софронискъ, былъ ваятелемъ, а мать, Фенарета,—повивальной бабкой. Онъ наслѣдовалъ ремесло отца и въ молодости занимался ваяніемъ: Павсаній

видѣлъ еще три граціи, будто бы изваянныя Сократомъ. Повидимому, однако, онъ рано оставилъ свое ремесло и предался своей философіи—тому „исканію мудрости", которому онъ посвятилъ всю свою жизнь, и въ которомъ онъ не имѣетъ предшественниковъ. Правда, мы имѣемъ позднѣйшее свидѣтельство Аристоксена, будто Сократъ въ юности былъ послѣдователемъ Анаксагора и Архелая, и, по указаніямъ Ксенофонта и Платона, можно предполагать, что со всѣми предшествовавшими и современными ему философскими ученіями онъ былъ знакомъ. Среди ближайшихъ послѣдователей его мы находимъ пиѳагорейцевъ—Симмія и Кебета, послѣдователя элейцевъ—Евклида, гераклитейца—Платона и многихъ послѣдователей софистовъ. Кромѣ того, Сократъ былъ лично знакомъ съ выдающимися представителями греческой мысли, посѣщавшими Аѳины, вступая съ ними въ бесѣды и состязанія. Въ своемъ исканіи онъ обращался ко всѣмъ, не находя ни у кого той истинной „мудрости" или знанія, которое онъ ставилъ себѣ цѣлью. Отношеніе его къ физикѣ — совершенно отрицательное: онъ признаетъ ее безплоднымъ умствованіемъ о дѣлахъ, превышающихъ человѣческій разумъ. Но и въ разсужденіяхъ софистовъ о „дѣлахъ человѣческихъ", о нравственныхъ вопросахъ онъ также не находитъ ничего, кромѣ ложной мнимой мудрости. Онъ ищетъ истинныхъ началъ, истинныхъ нормъ всей человѣческой дѣятельности—теоретической и практической: безъ познанія такихъ нормъ или началъ вся наша дѣятельность случайна и суетна, вся наша жизнь неразумна и не осмысленна. И если у признанныхъ мудрецовъ такого знанія нѣтъ, то нѣтъ его ни у государственныхъ людей, ни у риторовъ, ни у поэтовъ, ни у простыхъ гражданъ. Къ нимъ тоже и притомъ постоянно и ежедневно обращается Сократъ съ своими вопросами и своимъ исканіемъ: ту мудрость, которой онъ ищетъ, онъ требуетъ отъ всѣхъ, потому что она нужна каждому; всякій человѣкъ, который хочетъ вести достойное разумное человѣческое существованіе, долженъ искать ее, стремиться къ ней. Въ этомъ вся проповѣдь Сократа. Вся жизнь его протекаетъ въ разговорахъ и бесѣдахъ съ согражданами и гостями — на площадяхъ и улицахъ, въ палэстрахъ, въ частныхъ домахъ. За нимъ ходитъ молодежь и любители словеснаго спорта, чтобы присутствовать при его бесѣдахъ, которыя всегда и неизбѣжно кончаются тѣмъ, что собесѣдникъ Сократа не выдерживаетъ испытанья и оказывается неспособнымъ отвѣтить на его вопросы: мнимыя знанія обличаются, положенія, казавшіяся достовѣрными, несомнѣнными, очевидными, являются шаткими и несостоятельными. Собесѣдникъ уходитъ озадаченный, смущенный, иногда раздраженный противъ „софиста Сократа"; слушатели стекаются къ нему, чтобы насладиться состязаніемъ, юморомъ Сократа, его діалектическимъ искусствомъ, отчасти, чтобы научиться отъ него его пріемамъ; но нѣкоторымъ западаетъ въ душу искра философіи — пробуждается исканіе. Для большинства Сократъ есть софистъ, только особаго рода: прочіе софисты — риторы, говорятъ искусственно, вычурно и пространно, преподаютъ риторику и берутъ за это и за прочіе свои уроки громадныя деньги съ учениковъ; Сократъ ни съ кого денегъ не беретъ, говоритъ просто и безыскусственно, простонародною рѣчью и о простыхъ, повседневныхъ вещахъ, при чемъ онъ даже болѣе спра-

шиваетъ, нежели говоритъ; прочіе софисты хвалятся своими знаніями и рекламируютъ свое искусство, свое ученіе, а Сократъ, наоборотъ, все твердитъ о томъ, что самъ онъ ничего не знаетъ, отъ каждаго хочетъ научиться и, задавая вопросы своимъ собесѣдникамъ, приводитъ каждаго къ сознанію собственнаго невѣдѣнія. Для многихъ, для массы это—софистика худшаго сорта, самая опасная изо всѣхъ; для другихъ это—начало духовнаго пробужденія. Вокругъ Сократа соединяется тѣсный кружокъ поклонниковъ, изъ среды аѳинской молодежи въ особенности; тѣмъ отрицательнѣе относятся къ нему иные зрѣлые граждане, отцы, которые винятъ его въ томъ, что онъ сбиваетъ съ толку ихъ сыновей и спутываетъ ихъ понятія. Процессъ Сократа показалъ, какъ много накопилось противъ него недоразумѣній и раздраженія. Для посторонняго наблюдателя, для котораго положительная идеальная внутренняя сторона Сократовой проповѣди оставалась скрытой, дѣятельность его являлась чисто отрицательной: Сократъ — діалектикъ, опровергающій всякое мнѣніе, всякое положеніе.

Для Платона Сократъ есть воплощенное исканіе истины. Но мы чрезвычайно ошиблись бы, если бы представили себѣ этого искателя скептикомъ, мучимымъ сомнѣніями, вѣчно неудовлетвореннымъ, тревожнымъ умомъ, преслѣдующимъ убѣгающую мечту. Образецъ „истинно-эллинской гармоніи“, Сократъ отличается, наоборотъ, совершенно невозмутимою ясностью и спокойствіемъ, изъ котораго ничто не можетъ его вывести; онъ неизмѣнно вѣренъ себѣ и остается самимъ собою среди бесѣдъ съ друзьями и противниками, на попойкѣ и на полѣ брани, передъ судомъ и передъ казнью. Ничто не можетъ нарушить его внутренней свободы, вывести его изъ состоянія его душевной гармоніи: въ этомъ—особенность его доблести, того мужества, о которомъ говорятъ Лахесъ и Алкивіадъ, и которое онъ явилъ своимъ концомъ; той умѣренности, господства надъ чувственностью, которое онъ постоянно доказывалъ; эта внутренняя гармонія давала ему его неизмѣнное благодушіе и радостную ясность, столь привлекавшую къ нему его друзей. Не даромъ онъ являлся имъ не только учителемъ добра, но и учителемъ радости и счастья, наслажденія жизнью, который умеръ столь же безмятежно и свободно, какъ онъ жилъ. „И онъ выказалъ силу души“, говоритъ Ксенофонтъ, „ибо, признавъ, что умереть для него лучше, нежели жить, онъ, какъ и прочимъ благамъ не противился, такъ и передъ смертью не ослабѣлъ, но радостно и ожидалъ ее и принялъ“ (Апол. 33).

Личность въ высшей степени оригинальная, загадочная въ самой своей цѣльности и многогранности, Сократъ умѣлъ совмѣщать въ себѣ трезвую разсудочность съ духовной прозорливостью, скептическій раціонализмъ съ религіозностью, этическій идеализмъ Платона, жизнерадостность Аристиппа и аскетическое презрѣніе киниковъ къ чувственнымъ благамъ: „ты такъ живешь,— говоритъ ему Антифонъ,— что ни одинъ рабъ, котораго бы господинъ сталъ держать такимъ образомъ, не захотѣлъ бы остаться: ты ѣшь и пьешь самую скверную пищу и питье и платье носишь не только скверное, но одно и то же и лѣтомъ и зимою, пребываешь босымъ и безъ нижняго платья“ (Xen. Mem. 1, 6). Самая наружность Сократа приковывала вниманіе своею странностью: „музы-

кальная" личность, образецъ истинно-эллинской гармоніи, онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ образцомъ внѣшняго безобразія, ходячей комической маской: фигура пузатаго Силена съ необычайно мясистыми губами, вздутымъ курносымъ носомъ и глазами на выкатъ подъ громаднымъ нависшимъ лбомъ какъ бы говорила о соединеніи сильной чувственности съ мощнымъ интеллектомъ. Въ этой мощи, *господствѣ разума*, и состояла „мудрость" Сократа, источникъ его внутренней свободы и гармоніи, его мужества, его праведности, его счастья или „евдаймоніи". Нравственное ученіе Сократа, который именно и сводилъ добродѣтель къ знанію добра или господству разума, нерѣдко упрекали въ одностороннемъ, крайнемъ *интеллектуализмѣ*. На дѣлѣ это ученіе было непосредственнымъ выраженіемъ самой личности, самой духовной жизни Сократа и являлось не головной, разсудочной моралью, а результатомъ пережитого нравственнаго опыта, нравственнаго самосознанья; оно является столь же естественнымъ духовнымъ плодомъ аттической культуры, какъ аттическое искусство и поэзія, обращая самую человѣческую личность въ „инструментъ гармоніи" и человѣческую жизнь—въ прекрасное художественное произведеніе. На ряду съ *проповѣдью разума* мы находимъ въ ученіи Сократа признаніе *безотносительной цѣнности* нравственнаго добра или *правды* и *безотносительной цѣнности человѣческой личности*, какъ носительницы разумнаго начала; въ Платоновой Апологіи съ особою силою указывается на этотъ мотивъ Сократовыхъ рѣчей, которыя онъ настойчиво обращаетъ ко всякому встрѣчному: „О лучшій изъ людей, гражданинъ города Аѳинъ, величайшаго изъ городовъ и больше всѣхъ прославленнаго за мудрость и силу, не стыдно ли тебѣ, что ты заботишься о деньгахъ, чтобы ихъ было у тебя какъ можно больше, о славѣ и о почестяхъ, *а о разумности, объ истинѣ, и о душѣ своей*, чтобы она была какъ можно лучше, не заботишься и не помышляешь?.. Вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждаго изъ васъ, молодого и стараго, заботиться раньше и сильнѣе не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше..." (29 E слѣд.). Эта проповѣдь по своимъ пріемамъ, какъ и по самому существу своему, тоже является чуждой отвлеченнаго морализма, какой мы находимъ впослѣдствіи, напр., у стоиковъ: ея сила въ ея непосредственности, въ живомъ сознаніи нравственныхъ цѣнностей, въ идеально-эротическомъ сознаніи красоты человѣческой личности, того „самаго дорогого", что въ ней есть, и что люди обыкновенно не цѣнятъ ни во что. Платонъ показываетъ, какимъ образомъ Сократъ умѣлъ пробуждать такое сознаніе въ своихъ друзьяхъ: онъ видѣлъ въ нихъ „самое дорогое" и цѣнное съ прозорливостью влюбленнаго, для котораго любимое существо является въ идеальномъ совершенствѣ, и онъ умѣлъ заставлять ихъ самихъ почувствовать то, что онъ видѣлъ: въ этомъ состоялъ *эросъ* Сократа, о которомъ такъ много говорилъ и онъ самъ, и всѣ его ученики. И вмѣстѣ, съ неподражаемой ироніей, онъ умѣлъ показать, раскрыть своимъ любимцамъ все несоотвѣтствіе идеала и дѣйствительности, все *недостоинство* ихъ жизни. „Когда я слушаю его,—говоритъ Алкибіадъ въ діалогѣ „Пиршество",—сердце мое стучитъ гораздо сильнѣе, чѣмъ у корибантовъ, и слезы льются отъ его рѣчей. Вижу и многихъ другихъ, которые испытываютъ

то же самое. Слушая Перикла и многихъ другихъ хорошихъ ораторовъ, я считалъ, что они хорошо говорятъ, но ничего подобнаго я не испытывалъ, и душа моя не возмущалась противъ собственной рабской природы; а этотъ Марсій (силенъ или сатиръ) часто приводилъ меня въ такое состояніе, что мнѣ казалось недостойнымъ жить такимъ, каковъ я есть". Если не Алкибіадъ, то самъ Платонъ говоритъ здѣсь по личному опыту.

Душа, разумный духъ, его превосходство, его красота и доблесть (ἀρετή)—вотъ единственная истинная цѣнность, по которой расцѣниваются всѣ прочія цѣнности. Путь къ ея познанію есть нравственный опытъ — новая область, открываемая Сократомъ. Этотъ путь заключается въ самопознаніи или самоиспытаніи и въ разумномъ нравственномъ общеніи съ ближними. Въ этомъ онъ видитъ свое дѣло, свое служеніе и назначеніе: „самъ богъ поставилъ меня, чтобы проводить жизнь въ философіи, испытывая себя и другихъ" (Апол. 28 Е). Здѣсь тоже было бы крайне ошибочнымъ сводить такое „испытываніе" къ чисто-разсудочной діалектикѣ, принимая внѣшнюю оболочку за самое содержаніе, какъ это часто дѣлаютъ иные историки. Если „испытываніе" другихъ не сводилось къ простому спору и формальному опроверженію, а было своего рода нравственнымъ дѣланіемъ, пробужденіемъ духовнаго самосознанія, то такимъ же внутреннимъ дѣланіемъ было и „самопознаніе", самоиспытаніе Сократа. Въ томъ же „Пиршествѣ" мы видимъ, какъ онъ, идя на праздникъ къ ожидающему его Агаѳону, внезапно останавливается и стоитъ въ размышленіи у порога сосѣдняго дома: его надо „оставить", таковъ ужъ его „обычай"—отойдетъ и стоитъ, гдѣ придется. Однажды въ лагерѣ, на походѣ, онъ простоялъ такимъ образомъ цѣлыя сутки отъ восхода солнца, не смущаясь ни полдневнымъ зноемъ, ни свѣжестью ночи,—пріемъ, болѣе напоминающій восточныхъ подвижниковъ съ ихъ аскетическимъ „дѣланіемъ", нежели разсудочнаго философа-моралиста (220 С). Это цѣнное указаніе на „странный обычай" Сократа бросаетъ свѣтъ на его духовную жизнь и объясняетъ намъ нѣкоторыя важныя его особенности—прежде всего ту необычную „прозорливость" старца Сократа, которою онъ поражалъ своихъ близкихъ, подобно инымъ нашимъ „старцамъ", и которая обусловливалась напряженностью духовной жизни. Сюда относится то таинственное „знаменіе" или голосъ, то „*даймоніон*", которое онъ постоянно въ себѣ слышалъ, слѣдуя его указаніямъ или предупрежденіямъ, и съ которымъ связывалась его живая вѣра въ Промыселъ. Эта вѣра въ высшее разумное начало опять-таки не была какимъ-либо разсудочнымъ, философскимъ деизмомъ, а коренилась точно такъ же въ нравственномъ опытѣ, основывалась на „испытаніи", на событіяхъ напряженной „умной" жизни.

Личность и дѣятельность Сократа встрѣчала различную оцѣнку среди современниковъ. Помимо простыхъ недоразумѣній, которыя онъ вселялъ, были и внутреннія причины разлада, была вражда, которую возбуждаетъ всякій пророкъ, всякая высшая духовная личность. Всякій человѣкъ по-своему реагируетъ на духовныя воздѣйствія: однихъ они влекутъ, другихъ отталкиваютъ, возбуждая гнѣвъ и вражду; сначала они смущаютъ душу, поселяютъ въ ней жало. Платонъ мастерски изображаетъ эту игру противоположныхъ чувствъ,

вызываемыхъ Сократомъ въ своихъ собесѣдникахъ, эти различныя реакціи низменныхъ и благородныхъ душъ въ общеніи съ Сократомъ.

Онъ доступенъ всѣмъ, обращается ко всѣмъ, но вокругъ него естественно образуется тѣсный кругъ друзей и почитателей, которыхъ впослѣдствіи прозывали „сократовцами". Они постоянно бесѣдуютъ съ нимъ и присутствуютъ при его бесѣдахъ, иногда читаютъ и разбираютъ съ нимъ вмѣстѣ философскія и литературныя произведенія, вмѣстѣ слушаютъ софистовъ и появляются на праздникахъ. Но это не школа въ строгомъ смыслѣ,—и Сократъ не схолархъ: отъ него ведетъ начало не одна, а нѣсколько различныхъ между собою школъ, и у него нѣтъ „учениковъ", а есть только друзья, товарищи, подражатели, если угодно—послѣдователи. Онъ не обладаетъ готовой премудростью, не берется учить ей ни даромъ, ни за деньги: онъ ищетъ ее и побуждаетъ другихъ искать ее внутри самихъ себя,—онъ только „повиваетъ" умы въ духовномъ рожденіи, продолжая въ нравственной области дѣло своей матери—ея „майевтику" (повивальное искусство).

Сократъ уклонялся отъ всякой иной общественной дѣятельности, считая свое дѣло единымъ полезнымъ и важнымъ и не видя возможности состязаться съ демагогами въ публичнымъ собраніяхъ. Нравственная реформа осуществима лишь черезъ личность, и потому Сократъ шелъ только туда, „гдѣ могъ частнымъ образомъ оказать всякому величайшее благодѣяніе, стараясь убѣждать каждаго не заботиться ни о чемъ *своемъ* раньше, чѣмъ *о себѣ самомъ*— какъ бы ему быть что ни есть лучше и разумнѣе, не заботиться также и о томъ, *что принадлежитъ городу*, раньше, чѣмъ о самомъ *городѣ*" (Апол. 36 С): и здѣсь и тамъ — забота о душѣ, о нравственномъ добрѣ и правдѣ, о нравственномъ существѣ личности и общества.

Платонъ называетъ это единой истинной политикой (Горгій 521 D): какъ ни расходится она съ государственною мудростью аѳинскихъ государственныхъ людей, она одна и вѣрна, и спасительна.

И, несмотря на новизну этого политическаго или, точнѣе, этическаго идеализма, корни его лежатъ въ духовной жизни греческаго народа, и не случайно расцвѣлъ онъ на аттической почвѣ! Еще у древнихъ поэтовъ видѣли мы простую, но глубокую вѣру въ „законъ" и „правду", и эта вѣра находитъ свое выраженіе и у аттическихъ трагиковъ, у Софокла въ особенности (Эдипъ 865; Антигона 450 сл.). Идеалъ общества свободнаго, не подчиненнаго никакой человѣческой власти и управляемаго одними установленными законами, въ основаніи которыхъ лежитъ неписанный законъ — вѣчное право, — таковъ нравственно-политическій идеалъ лучшихъ людей Периклова вѣка (см. рѣчь Перикла у Ѳукидида, II, 37). Этотъ идеалъ входитъ органически и въ міросозерцаніе Сократа: вѣра въ „законъ" — въ высшую разумную норму всѣхъ „дѣлъ человѣческихъ"—есть руководящій принципъ всѣхъ его исканій. Если его философія не стоитъ въ непосредственной связи съ физіологіей его предшественниковъ, которые искали такой „нормы" во внѣшней природѣ, то она имѣетъ глубокую связь съ исконнымъ нравственнымъ міросозерцаніемъ грековъ и возводитъ его на новую, высшую ступень.

Для того, чтобы жить разумно и праведно, надо прежде всего уразу-

мѣть, „познать законное относительно боговъ и людей“, познать норму должнаго—такова цѣль, начало и конецъ разумной человѣческой дѣятельности не только частной, но и общественной, ибо и общественный идеалъ осуществимъ лишь при условіи царства истиннаго закона, при томъ условіи, чтобы граждане „познали законное“ — прониклись сознаніемъ права и закона.

Этимъ объясняется и отношеніе Сократа къ современному ему обществу—строгое исполненіе своихъ гражданскихъ обязанностей въ качествѣ воина, судьи (притана), даже въ качествѣ подсудимаго и осужденнаго, когда онъ отказывается уклониться отъ суда и отъ несправедливаго приговора изъ уваженія къ отечественнымъ законамъ (см. Критонъ Платона). Участвуя въ качествѣ притана въ аргинузскомъ процессѣ, онъ одинъ возстаетъ противъ незаконнаго и несправедливаго рѣшенія, подсказаннаго страстью и возбужденіемъ толпы, точно такъ же какъ впослѣдствіи онъ противится незаконнымъ требованіямъ 30 тиранновъ (Апол. 32). Онъ исполняетъ и всѣ религіозныя обязанности, предписываемыя отечественными законами. Онъ никогда не выходилъ изъ Аѳинъ „ни на праздникъ, ни еще куда бы то ни было, развѣ что на войну, и никогда не путешествовалъ какъ прочіе люди, и не нападала на него охота увидать другой городъ и другіе законы“ (Критонъ 52 B). Со всѣми выдающимися общественными дѣятелями своего времени онъ былъ въ общеніи, и жизнь его протекала публично; и между тѣмъ, внѣ строгаго исполненія гражданскихъ обязанностей, онъ отказывался отъ всякой внѣшней политической дѣятельности, преслѣдуя цѣль внутренняго преобразованія личностей, которыми составляется, образуется, управляется общество.

Ученіе Сократа о знаніи и понятіяхъ.

У Сократа не было опредѣленнаго догматическаго ученія, и тѣмъ не менѣе онъ былъ наилучшимъ учителемъ философіи, учившимъ своихъ друзей „философствовать“, „испытывая себя и другихъ“. Ученіе это было прежде всего личнымъ *примѣромъ*, который послужилъ его ученикамъ *правиломъ* умственной и нравственной дѣятельности. Въ этомъ смыслѣ можно говорить и объ ученіи Сократа, которое есть прежде всего ученіе о философіи, о способѣ философіи и распадается на теоретическую методологію (ученіе о знаніи) и практическую методологію (нравственная философія).

Оставивъ вовсе натурфилософское умозрѣніе, какъ безплодное и безбожное, Сократъ, по словамъ Аристотеля, ограничился этическими изслѣдованіями. Человѣческая дѣятельность теоретическая и практическая должна опредѣляться разумными *нормами*, и потому Сократъ ставитъ требованіе—найти объективныя теоретическія и практическія, логическія и этическія *нормы*. Въ то время, когда софисты отрицали какія бы то ни было объективныя нормы и признавали „мѣрою всѣхъ вещей“—человѣка, т.-е. субъективное мнѣніе и произволъ человѣка, Сократъ попытался въ самомъ разумѣ человѣческомъ отыскать всеобщую и *объективную* норму. Этимъ опредѣлялся и самый способъ его исканія посредствомъ самоиспытанія, самопознанія и испытанія, методическаго разспрашиванія другихъ.

Чтобы правильно поступать, правильно жить, нужно прежде всего *знать* правду, знать добро, знать истинное благо человѣка. Но чтобы *знать* что бы то ни было, нужно умѣть отличать истину отъ лжи, истинное знаніе отъ ложнаго или мнимаго. Въ Апологіи Платона Сократъ разсказываетъ, какъ онъ въ своихъ поискахъ за мудростью обращался и къ практическимъ дѣятелямъ, и къ художникамъ, и къ поэтамъ, и къ ремесленникамъ, и къ философамъ, но ни у кого не находилъ самаго понятія о томъ, что такое знаніе, откуда и вытекали всѣ ихъ заблужденія.

Внѣшнимъ признакомъ заблужденія предшествовавшей философіи являлись Сократу коренныя, неразрѣшимыя противорѣчія ея отдѣльныхъ ученій— философіи единства и философіи множества, философіи вѣчныхъ движеній, вѣчнаго генезиса и философіи единаго, неподвижнаго, неизмѣннаго бытія. Говоря объ абсолютномъ и вѣчномъ, о первыхъ причинахъ бытія, философы не только не сходятся между собою, но „подобно безумнымъ" совершенно противорѣчатъ другъ другу относительно того же самаго предмета—природы вещей. А это происходитъ прежде всего отъ того, что, пускаясь въ умозрѣніе, они не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, что́ такое человѣческое знаніе. Каждый изъ нихъ исходитъ изъ разсмотрѣнія какого-либо отвлеченнаго начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладаетъ абсолютной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеалъ, недоступный внѣшнему человѣческому знанію: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны міроизданія, то сами были бы богами, ибо абсолютное знаніе свойственно только богу, а не людямъ.

Изслѣдуя критически наше познаніе, мы убѣждаемся, что начало его есть разумъ; принципомъ совершеннаго, т.-е. абсолютнаго, универсальнаго познанія можетъ быть только божественный разумъ.

Только изъ такого разума можно познать вселенную; между тѣмъ древніе философы если и приходили къ внѣшнему признанію подобнаго начала (какъ, напр., это дѣлалъ Анаксагоръ), то все же видѣли въ немъ лишь механическую силу и явленія объясняли не изъ разумныхъ основаній или цѣлей разума, а механически. Сократъ призналъ философскую физику невозможной, ибо задача *войти въ разумъ* вселенной превышаетъ человѣческія силы. Знаніе тайнъ природы недоступно человѣку и могло бы быть дано ему развѣ лишь путемъ откровенія.

Что же можетъ *знать* человѣкъ въ такомъ случаѣ? „Дѣла божественныя" ему недоступны; но „дѣла человѣческія"—то, что зависитъ отъ него самого, отъ его сознательной воли, отъ его разума—вотъ что можетъ быть понято имъ, что составляетъ естественный, не только возможный, но и необходимый предметъ его познанія,—то, что ему всего нужнѣе знать. А между тѣмъ усилія философовъ направлены въ совершенно иную область. Что такое право, справедливость, добродѣтель, законъ, государство, что такое благочестіе, мудрость,—объ этомъ не отдаютъ себѣ отчета самые риторы и софисты, профессіональные учителя добродѣтели.

Истинное знаніе есть прежде всего *пониманіе*. Изслѣдуя природу чело-

вѣческаго знанія, Сократъ нашелъ, что оно осуществляется посредствомъ *понятій; истинное понятіе* есть норма знанія. Методъ образованія понятій есть путь къ истинному знанію. Но наши понятія, по самой своей логической формѣ, всеобщи, универсальны: каждое изъ нихъ, будучи единымъ, сказывается о неопредѣленномъ *множествѣ* вещей (напр., понятія—человѣкъ, животное, добродѣтель и т. д.), которыя оно обнимаетъ. Поэтому мы можемъ составить себѣ правильное понятіе лишь о томъ, что́ *обнимается* нашимъ разумомъ, т.-е. о „дѣлахъ человѣческихъ"; наоборотъ, „дѣла божественныя", т.-е. вселенная въ своемъ цѣломъ, не обнимаются нашимъ разумомъ, а потому здѣсь не можетъ быть правильно образованныхъ понятій или всеобщихъ опредѣленій, а слѣдовательно, не можетъ быть истиннаго знанія. Въ области „дѣлъ человѣческихъ" нашъ разумъ „имманентенъ", какъ сказалъ бы Кантъ; въ области „дѣлъ божескихъ", или ученія о природѣ вещей, онъ „трансцендентенъ", т.-е. выходитъ за свои естественныя границы. Отсюда—важный практическій результатъ: оставивъ въ сторонѣ „всю природу", Сократъ погрузился всецѣло въ область этическую, „такъ какъ въ ней именно онъ искалъ *всеобщаго* (всеобщихъ началъ или понятій) и первый направилъ свою мысль на общія опредѣленія" (Arist. Met. I, 6). Посредствомъ понятій познаются не внѣшнія индивидуальныя *вещи*, а общія *нормы* человѣческихъ отношеній.

Въ связи съ такимъ представленіемъ о природѣ знанія стоитъ и другая особенность, о которой мы уже говорили: Сократъ доказывалъ, что знаніе нельзя передавать или преподавать внѣшнимъ образомъ,—можно лишь будить стремленіе къ нему. Каждый долженъ *черпать его изъ самого себя* посредствомъ самоиспытанія и самопознанія. Иначе и въ области „дѣлъ человѣческихъ" мы ничего „всеобщаго" познать не можемъ: истинное знаніе, обнимающее или понимающее свой предметъ (*познаваемое*), имѣетъ здѣсь свой источникъ въ самомъ *познающемъ*. Поэтому-то Сократъ, сводя добродѣтель къ *знанію* блага, отрицалъ, чтобы этому знанію можно было обучать, чтобы его можно было преподавать за извѣстную мзду, какъ то дѣлали софисты.

Діалектика Сократа, служившая обличенію мнимаго знанія, повидимому, преслѣдовала практическую цѣль. Но тѣмъ не менѣе она имѣла величайшее значеніе и для послѣдующаго развитія теоретической философіи, которая не даромъ характеризуется какъ *философія понятія*. Въ основаніи этой діалектики лежитъ не только общій идеалъ совершеннаго знанія, но и начатки логики, теоріи понятія. Въ этомъ убѣждаетъ насъ, во-первыхъ, разсмотрѣніе отдѣльныхъ образчиковъ Сократовыхъ бесѣдъ у Ксенофонта и въ раннихъ діалогахъ Платона, а во-вторыхъ, споры о природѣ понятія, разгорѣвшіеся среди учениковъ Сократа послѣ его смерти.

Уже Сократъ, повидимому, обратилъ вниманіе на несоотвѣтствіе между формальной всеобщностью нашихъ понятій и ограниченностью ихъ содержанія индивидуальностью тѣхъ предметовъ, къ которымъ они относятся. Отсюда ученики Сократа дѣлали либо чисто скептическіе выводы о неприложимости общихъ понятій къ единичнымъ вещамъ (напр., киники или мегарцы), либо метафизическіе выводы, какъ Платонъ, признававшій, что въ понятіяхъ мыслятся особыя сверхчувственныя, умопостигаемыя сущности (см. ниже). Со-

крату замѣченная особенность служила прежде всего для доказательства *относительности* нашихъ понятій; во-вторыхъ, для доказательства того, что въ общихъ понятіяхъ познаются не внѣшнія единичныя вещи, а этическія *нормы* (τὰ ἠθικά); въ-третьихъ, если допустить, что Сократъ дѣлалъ какой-либо общій метафизическій выводъ изъ этихъ логическихъ наблюденій, то, по всей вѣроятности, сознаніе ограниченности, несовершенства нашихъ понятій и внутреннее несоотвѣтствіе ихъ формы съ ихъ реальнымъ содержаніемъ приводило его къ идеалу совершеннаго, универсальнаго разума, всеобщее вѣдѣніе котораго не находится въ противорѣчіи съ частностью своего содержанія. Такъ, въ Апологіи Платона сознаніе ограниченности, относительности, условности человѣческихъ знаній связывается у Сократа съ идеаломъ „божественной мудрости". Обличеніе мнимой человѣческой мудрости разсматривается какъ проповѣдь мудрости совершенной или божественной. Но въ то же время самое сознаніе ограниченности нашихъ знаній заключаетъ въ себѣ требованіе логическаго *опредѣленія понятій*.

Отсюда ясно, какое положительное значеніе имѣла отрицательная діалектика Сократа; отсюда ясны и всѣ особенности его метода. Тамъ, гдѣ это доступно человѣческому разуму, онъ требуетъ образованія общаго понятія, правильнаго логическаго опредѣленія. Но, чтобы быть истиннымъ, т.-е. исчерпывать самую сущность опредѣляемаго, такое опредѣленіе должно быть не только общимъ, но и полнымъ, заключая въ себѣ не только общіе, но и частные признаки даннаго объекта.

Итакъ, въ самомъ человѣческомъ знаніи—въ самой общности, „каѳоличности" нашихъ понятій—открыто объективное, самостоятельное логическое начало или норма. Всякое истинное знаніе должно подчиняться этой общей логической нормѣ. Знаніе осуществляется посредствомъ понятій, въ которыхъ мы мыслимъ и познаемъ вещи. Понятія же образуются путемъ логическаго наведенія. Сравнивая сходные частные случаи, мы приходимъ къ обобщенію, къ усмотрѣнію общаго въ нихъ. Такого рода индукція, ἐπαγωγή, ἐπακτικοὶ λόγοι, и методъ „всеобщаго опредѣленія" (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου), по свидѣтельству Аристотеля, представляютъ собою несомнѣнное открытіе Сократа: лишь у него впервые сталъ сознательнымъ и методическимъ этотъ пріемъ, которымъ каждый человѣкъ пользуется съ дѣтства. Въ этомъ заключается огромный переворотъ, совершонный Сократомъ въ области философіи.

Однако наведеніе (индукція) Сократа еще не имѣетъ того значенія строго-критическаго анализа и обобщенія наблюденій и опытовъ, какое оно получило въ новой философіи. Но вѣдь Сократъ и не имѣлъ въ виду эмпирическаго знанія: онъ стремился лишь къ тому, чтобы пробудить въ своихъ собесѣдникахъ логическую самодѣятельность, и съ этой цѣлью онъ пользовался своимъ методомъ въ личныхъ бесѣдахъ, въ виду единичныхъ случаевъ, примѣняясь къ характеру своихъ собесѣдниковъ. Поэтому единичные случаи большею частью были достаточны для обобщенія. Сократъ училъ, начиная съ наиболѣе обыденныхъ простѣйшихъ примѣровъ, чтобы постепенно восходить къ менѣе извѣстному. Затѣмъ онъ старается провѣрить свою индукцію посредствомъ противоположныхъ примѣровъ. Такимъ образомъ, путемъ всесторонняго раз-

смотрѣнія предмета выясняется *понятіе* этого предмета, раскрываются его существенные и случайные признаки. При этомъ Сократъ настаивалъ на необходимости отчетливаго различенія частныхъ, отличительныхъ признаковъ отдѣльныхъ понятій, не ограничиваясь слишкомъ общими опредѣленіями.

У Ксенофонта мы находимъ множество примѣровъ такого рода. Напр., въ одномъ случаѣ обсуждается понятіе несправедливости. Сократъ обращается по этому поводу съ вопросомъ къ одному изъ своихъ учениковъ, который отвѣчаетъ: „несправедливъ тотъ, кто лжетъ, причиняетъ насилія, приноситъ вредъ". Сократъ приводитъ ему противоположный примѣръ: „кто вредитъ врагамъ, тотъ не считается несправедливымъ". Тогда собесѣдникъ говоритъ, что несправедливъ поступающій такъ съ своими друзьями. Сократъ опять-таки доказываетъ ему, что и друзей можно обманывать, какъ, напр., врачъ можетъ обмануть больного, и т. д. Такимъ путемъ они приходятъ къ выводу, что несправедливъ тотъ, кто дѣлаетъ зло друзьямъ, съ намѣреніемъ вредить имъ. Такимъ образомъ, путемъ систематическаго сравненія противоположныхъ случаевъ устанавливаются общія понятія.

Понятіемъ опредѣляется сущность вещей, въ понятіи лежитъ мѣрило истины всякаго дѣйствія или разсужденія. Мы ничего не знаемъ о предметѣ, пока мы не знаемъ его понятія. Поэтому Сократъ стремился свести всякое разсужденіе къ основному понятію: ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον, а затѣмъ разсматривалъ, насколько оно вѣрно, и иногда приводилъ своихъ противниковъ къ абсурду, выводя логическія слѣдствія изъ допущеннаго общаго предположенія. Подобнымъ же образомъ онъ испытывалъ и самыя понятія, обличая ихъ ложную отвлеченность и неопредѣленность, требуя конкретнаго различенія путемъ раскрытія внутреннихъ противорѣчій. Каждое общее понятіе заключаетъ въ себѣ частныя и подчиненныя, каждое родовое понятіе заключаетъ въ себѣ понятія видовыя. Сообразно этому и всѣ вещи раздѣляются κατὰ γένη—на роды и виды. И искусство діалектики Сократъ полагалъ въ томъ, чтобы умѣть восходить отъ вида къ роду, отъ менѣе общаго къ болѣе общему и, наоборотъ, отъ универсальнаго спускаться къ частному, не прерывая промежуточныхъ звеньевъ. Весьма возможно, что для Сократа это не было исключительно принципомъ логики или методологическимъ ученіемъ. Если посредствомъ понятій познается сущность вещей, то легко предположить, что наши формальныя понятія покрываютъ сущность вещей, и, такимъ образомъ, смѣшать сущность вещи съ ея понятіемъ, какъ это сдѣлали нѣкоторые ученики Сократа. Не забудемъ, однако, что Сократъ искалъ общихъ опредѣленій лишь въ области этической, т.-е. не въ области внѣшнихъ явленій, а въ области *нормъ*.

Этика Сократа.

Смыслъ разума, его цѣль—въ истинѣ, въ правдѣ, въ добрѣ. Самая дѣятельность разума имѣетъ поэтому *этическое* содержаніе; дѣланіе разума есть практическое дѣланіе, и праздное умствованіе, не имѣющее практической цѣли, осуждается какъ ложное и безплодное, какъ пустая софистика.

Все сводится къ этикѣ. Истинное существо человѣка—въ его разумномъ

началѣ; все достояніе человѣка, самое его тѣло и тѣлесная жизнь принадлежитъ ему внѣшнимъ образомъ, но разумная душа—это онъ самъ. И онъ долженъ заботиться о себѣ самомъ прежде всего, больше, нежели о всемъ томъ, что ему принадлежитъ,—заботиться о томъ, чтобы ему самому быть „какъ можно лучше и какъ можно разумнѣе"... „Вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждаго изъ васъ, стараго и молодого, заботиться не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше, говоря вамъ: не отъ денегъ рождается доблесть (ἀρετή), а отъ доблести бываютъ у людей и деньги и всѣ прочія блага—какъ въ частной жизни, такъ и въ общественной" (Апол. 30).

Греческое слово и понятіе *аретэ* (лат. virtus) плохо передается русскими словами *доблесть* или *добродѣтель*; это скорѣе „добротность", доброкачественность, внутренняя пригодность, особенное превосходство, составляющее силу или крѣпость даннаго существа. Такъ, быстрота бѣга есть „добродѣтель" лошади. Добродѣтель человѣка, какъ разумнаго существа, состоитъ въ его разумности, которая и даетъ ему превосходство и силу. Заботиться о себѣ самомъ, заботиться о своемъ благѣ значитъ усиливать въ себѣ разумность, которая есть добродѣтель всѣхъ добродѣтелей; стремиться къ мудрости—„философствовать"—вотъ путь къ самосовершенствованію, путь къ благу и истинному счастью, путь къ внутренней свободѣ.

Это объясняетъ намъ особенности нравственнаго ученія Сократа, который сводитъ всѣ добродѣтели человѣка и его высшее благо къ „знанію", т.-е. къ осуществленной мудрости. Мудрость есть начало и конецъ нравственной, т.-е. истинной дѣятельности человѣка. Мудрый человѣкъ долженъ, прежде всего, знать истинное соотношеніе цѣлей, преслѣдуемыхъ людьми. Діалектика учитъ насъ понимать логическое отношеніе между общими понятіями и понятіями частными, между родомъ и видами; но точно такое же отношеніе существуетъ между общими и частными цѣлями, между высшею цѣлью и цѣлями подчиненными. И поскольку разумъ имѣетъ практическое содержаніе, діалектикѣ понятій соотвѣтствуетъ расцѣнка цѣлей и средствъ. Зная относительную цѣну каждой вещи и каждаго поступка, мы имѣемъ разумную норму нашего поведенія; зная самихъ себя, свою истинную природу, мы знаемъ, что̀ намъ нужно, хорошо и полезно, и, естественно, хотимъ своего блага. Вся суть въ томъ, чтобы такое знаніе было истинно и дѣятельно, чтобы мы обладали имъ, чтобы мы сами родили его въ себѣ. Дѣло идетъ, очевидно, не о мнимомъ внѣшнемъ знаніи. Вникая въ существо людскихъ отношеній, въ сущность дѣйствій человѣка, мы находимъ, что принципъ всякаго разумнаго дѣйствія есть какая-нибудь цѣль, принципъ всякой цѣли есть благо, а принципъ всѣхъ дѣйствій и цѣлей—*наибольшее благо*. Какъ мы увидимъ далѣе, это наибольшее благо есть вмѣстѣ съ тѣмъ и безусловное благо, всеобщее въ силу своей разумности. Всякій человѣкъ стремится къ нему, избирая между частными средствами тѣ, которыя онъ считаетъ наиболѣе пригодными для достиженія своей цѣли. Поэтому тотъ, кто не знаетъ этой высшей цѣли, кто не различаетъ отношенія частныхъ цѣлей къ высшей цѣли, тотъ заблуждается, не можетъ поступать хорошо и не достигаетъ блага. На-

противъ, знающій эту цѣль —добродѣтеленъ, ибо его дѣйствія, вытекая изъ истиннаго знанія блага, добры въ высшемъ смыслѣ.

„Никто не счастливъ, никто не блаженъ противъ воли“, никто не ищетъ себѣ зла добровольно, поэтому „никто не порочень добровольно“ — таковы основные принципы этики Сократа. Нѣтъ человѣка, который добровольно дѣлалъ бы худшее, зная лучшее. Сократъ до такой степени „не различалъ“— οὐ διώριζεν—теоретической мудрости отъ практической, что онъ считалъ знающаго пути добра и зла за мудраго и добраго въ силу самого знанія. Когда Сократу возражали, что въ такомъ случаѣ человѣкъ, добровольно и сознательно дѣлающій зло, лучше того, кто дѣлаетъ зло по невѣдѣнію, безсознательно, Сократъ отвѣчалъ, что если бы могъ найтись такой человѣкъ, который бы дѣлалъ зло, зная, что̀ онъ дѣлаетъ, то это былъ бы добрый человѣкъ. Такое заключеніе нелѣпо, и самъ Сократъ не допускаетъ его истинности. Оно вытекаетъ изъ невѣрной посылки, изъ допущенія „добровольнаго зла“. Если человѣкъ поступаетъ дурно, онъ либо не знаетъ добра, либо самъ себя не знаетъ, заботясь о томъ, что принадлежитъ ему, болѣе, нежели о самомъ себѣ. Если человѣкъ думаетъ знать цѣль, не зная средствъ и ошибаясь насчетъ дѣйствій,—его знаніе не полно и мнимо, онъ недостаточно разуменъ. Порокъ есть невѣдѣніе и заблужденіе, „простое незнаніе“ истиннаго пути: напротивъ, добродѣтель всецѣло сводится къ знанію. Аристотель прямо обвиняетъ Сократа въ томъ, что онъ обратилъ добродѣтели въ понятія и познанія (λόγους ᾤετο εἶναι τὰς ἀρετάς). Всѣ познанія раціональны; слѣдовательно, всѣ добродѣтели сводятся къ разумнымъ силамъ души; такимъ образомъ, Сократъ отрицаетъ или игнорируетъ всю неразумную, ирраціональную часть души—аффектъ, волю, страсть.

Ксенофонтъ, отчасти и другіе „сократовцы“ и даже самъ Платонъ подтверждаютъ это свидѣтельство Аристотеля: единство всѣхъ добродѣтелей и ихъ раціональный характеръ составляютъ излюбленную тему разсужденій Сократа. Оказывается, что мужество есть просто „знаніе опаснаго и не опаснаго“ или знаніе того, что слѣдуетъ дѣлать въ опасности; справедливость есть знаніе законнаго по отношенію къ людямъ; благочестіе — знаніе законнаго относительно боговъ; воздержаніе—истинная расцѣнка различныхъ родовъ наслажденія или относительныхъ благъ, основанная на знаніи высшаго блага. Такимъ образомъ, всѣ добродѣтели сводятся къ знанію.

Понимаемая такимъ образомъ, этика Сократа получаетъ интеллектуалистическій, мало того, разсудочный характеръ и является крайне односторонней, заслуживая упреки Аристотеля [1]). Но надо помнить, что Сократъ не про-

[1]) Вслѣдъ за этими словами въ рукописи начинается разсужденіе по вопросу о томъ, можетъ ли добродѣтель быть предметомъ обученія, но дополненіе, которое предполагалъ здѣсь сдѣлать авторъ, осталось незаконченнымъ, и, чтобы избѣгнуть перерыва въ ходѣ мысли, мы мѣсто это помѣщаемъ въ примѣчаніи. Послѣ словъ „заслуживая упреки Аристотеля“ въ рукописи стоитъ: *„Но въ дѣйствительности дѣло не совсѣмъ такъ просто, какъ оно представляется инымъ „сократовцамъ“, на что указываетъ Платонъ въ своихъ „сократическихъ діалогахъ“: если добродѣтель есть знаніе, то почему она не составляетъ предметъ преподаванія или обученія* (οὐ διδακτόν)? *Почему ни добрые граждане не могутъ обучить ей своихъ дѣтей, ни софисты, профессіональные учители, не успѣваютъ въ этомъ*

тивополагалъ знанія добра—доброму дѣйствію; мудрость являлась ему практической, дѣйственной: правда и сила добра столь велики, что нельзя *знать добро и не дѣлать его*.

Ученіе о благѣ.

Итакъ, добродѣтель есть знаніе блага: справедливъ, набоженъ, храбръ, мудръ тотъ, кто знаетъ, что̀ хорошо въ каждомъ данномъ случаѣ, кто знаетъ благо и можетъ діалектически опредѣлять отношенія средствъ и частныхъ цѣлей къ цѣли верховной. Но что такое благо вообще и что есть высшее человѣческое благо—вотъ второй вопросъ сократовской этики.

По мнѣнію Целлера и другихъ ученыхъ, Сократъ не далъ опредѣленнаго отвѣта на этотъ вопросъ: благо есть понятіе цѣли, благое дѣйствіе—цѣлесообразное дѣйствіе. Но этимъ еще ничего не объясняется. Надо знать благо, какъ норму дѣйствія: это принципъ чисто формальный, изъ котораго еще нельзя вывести никакого опредѣленнаго правила нравственной дѣятельности, и потому остается искать для нея какой-нибудь конкретной нормы либо въ существующемъ нравственномъ порядкѣ, либо же, сообразно принципу знанія, извлекать общія правила человѣческихъ поступковъ изъ разсмотрѣнія ихъ послѣдствій. Целлеръ утверждаетъ, что въ дѣйствительности Сократъ такъ и дѣлалъ, испробовавъ оба выхода. Онъ отожествляетъ понятіе справедливаго (δίκαιον) съ законнымъ (νόμιμον). Самая набожность опредѣляется имъ какъ законное богопочитаніе, какъ знаніе того, что законно относительно боговъ, которыхъ всегда слѣдуетъ чтить по закону государства. Такимъ образомъ, существующій законъ составляетъ, повидимому, предметъ, содержаніе „знанія блага“. Съ другой стороны, не довольствуясь авторитетомъ положительнаго законодательства, Сократъ пытается обосновать нравственную дѣятельность раціональнымъ путемъ, разсматривая ея полезныя и пріятныя *послѣдствія*.

Съ этой точки зрѣнія нравственное ученіе Сократа является какъ самый плоскій утилитаризмъ: доброе, хорошее есть по Сократу лишь полезное; что̀ хорошо одному, то дурно другому,—добро относительно и условно. Прекрасное есть благопотребное, польза и вредъ суть мѣрила добра и зла. Дружба, согласіе семейное и общественное, умѣренность, скромность, повиновеніе законамъ рекомендуются какъ наиболѣе полезныя, обратныя качества выставляются какъ вредныя. Такимъ образомъ, содержаніемъ „познанія блага“ является здѣсь эмпирическая польза. Мало того, иногда „познаніе блага“ опредѣ-

---

дѣлъ, и отчего самъ Сократъ, отожествляющій ее съ знаніемъ, отвергаетъ возможность ее преподавать? (*Конецъ „Протагора“*)“. На этомъ разсужденіе обрывается, и поставленный здѣсь вопросъ остается безъ отвѣта. О характерѣ его можно однако догадываться на основаніи данныхъ въ предшествующемъ изложеніи указаній относительно природы добродѣтели какъ осуществленной мудрости, истиннаго и дѣятельнаго знанія (стр. 178), котораго нельзя передавать или преподавать внѣшнимъ образомъ (стр. 175), какъ это дѣлаютъ софисты, но которое каждый долженъ искать внутри себя, такъ что роль философа сводится къ тому, чтобы побуждать къ подобному исканію, повивая умы въ духовномъ рожденіи (стр. 172).

Прим. изд,

ляется какъ познаніе истиннаго удовольствія, какъ, напр., въ Платоновскомъ „Протагорѣ“.

Замѣтимъ, что нравственное ученіе можетъ быть построено и на простомъ признаніи существующихъ нравственныхъ нормъ, и на принципѣ наибольшаго удовольствія (гедонизмъ), и на утилитаризмѣ, т.-е. на ученіи, объясняющемъ нравственное поведеніе и нравственные принципы изъ начала пользы—личной или общественной. Подобнаго рода построенія—и утилитаризмъ, и признаніе общепринятой морали — достаточны каждое само по себѣ для обоснованія нравственнаго міросозерцанія, хотя бы они и не выдерживали философской критики. Знаніе „законнаго относительно боговъ и людей“ и знаніе полезнаго въ отношеніи къ нимъ—обнимаетъ каждое въ отдѣльности всю сферу нравственныхъ отношеній и дѣятельности человѣка. Но самая двойственность этихъ началъ уже указываетъ, что Сократово „познаніе блага“ не исчерпывалось ни тѣмъ, ни другимъ. Ошибочное пониманіе Сократа слѣдуетъ отнести всецѣло на счетъ Ксенофонта, который въ своей апологетической тенденціи такъ старается доказать политическую легальность Сократа и его разсудительный утилитаризмъ, что совершенно упускаетъ изъ виду философскій смыслъ его этики.

Во-первыхъ, Сократъ никогда не считалъ существующаго порядка за благо. Онъ жилъ и умеръ обличителемъ этого порядка и былъ далекъ отъ того, чтобы видѣть въ дѣйствующихъ законахъ норму благого дѣйствія. Онъ несомнѣнно требуетъ почтенія къ законамъ какъ потому, что ими обусловливается жизнь государства, такъ и потому, что онъ усматриваетъ въ нихъ проявленіе высшей, сверхличной и всеобщей разумности. Правда, онъ часто находилъ законы испорченными, проявленіе всеобщаго разума искаженнымъ прихотью черни и демагоговъ; но поэтому онъ съ особою силою настаиваетъ на томъ, что истинная власть въ государствѣ, истинное законодательство принадлежитъ не толпѣ, не ораторамъ-демагогамъ, но мудрому—тому, кто знаетъ благо и правду. Нравственныя нормы разумны и должны быть всеобщимъ образомъ обязательны. Онѣ имѣютъ поэтому характеръ законовъ. Здѣсь Сократъ сходится съ общенародными и общечеловѣческими понятіями о правдѣ, какъ о „законѣ“ или о „неписанныхъ законахъ“ (νόμοι ἄγραπτοι), о которыхъ говорили и трагики, и софисты. Но Сократъ оспаривалъ софистическое противоположеніе закона естественной справедливости. Естественная справедливость требуетъ прежде всего повиновенія законамъ, безъ котораго не мыслимы ни законы, ни государство, и самая эта справедливость сводится къ неписаннымъ вселенскимъ законамъ, на которыхъ конечнымъ образомъ основывается весь нравственный порядокъ. Эти вселенскіе законы нормируютъ отношенія всѣхъ вещей. Какъ законы божественные, они разумны. Сократъ чтитъ ихъ въ лицѣ писанныхъ человѣческихъ законовъ, повинуясь имъ какъ „братьямъ“ законовъ божественныхъ (такъ мотивируетъ онъ Критону свой отказъ бѣжать изъ темницы). То же слѣдуетъ сказать и о законахъ народнаго богопочитанія. Богопочитаніе вообще есть первый изъ неписанныхъ законовъ всякаго человѣческаго общества, точно такъ же какъ и семейный порядокъ, повиновеніе родителямъ. Сами боги внушили этотъ законъ, которому слѣдуютъ всѣ

народы, и который вытекаетъ изъ всего устройства вещей. Въ силу этого общаго закона возникли положительныя религіи среди различныхъ народовъ, и, если мы хотимъ чтить боговъ законнымъ образомъ, довѣряясь ихъ водительству, намъ слѣдуетъ поступать сообразно законамъ своего народа, освященнымъ его преданіемъ. Того, кто чтитъ боговъ какъ ему вздумается, никто не назоветъ благочестивымъ, ибо истинное благочестіе предполагаетъ покорность положительному и общему. Религіозныя воззрѣнія Сократа несомнѣнно отличались отъ народныхъ; главнымъ догматомъ его религіи была вѣра во всеблагой и всеобщій Промыселъ, въ божественный Разумъ. И если онъ при этомъ считалъ необходимымъ чтить боговъ государства, то ясно, что подобный культъ имѣлъ для него относительное значеніе, во-первыхъ, политическое, какъ условіе государственной жизни, во-вторыхъ, религіозное, поскольку всякая положительная религія являлась ему дѣломъ Промысла; онъ считалъ, что всякій долженъ по мѣрѣ силъ исполнять религіозныя обязанности того народа, среди котораго онъ находится по волѣ Провидѣнія. Такимъ образомъ, смиренное послушаніе Сократа законамъ человѣческимъ основывается прежде всего на почитаніи божескаго закона. Но съ другой стороны эта вѣра въ истинный разумъ, управляющій всѣмъ, заставляла его искать опредѣленія разумныхъ правовыхъ нормъ человѣческаго общества. Несомнѣнно, что онъ, какъ и всѣ его ученики, былъ убѣжденъ въ необходимости перевоспитанія и переустройства человѣческаго общества на разумныхъ началахъ.

Утилитаризмъ Сократа, точно такъ же какъ и его повиновеніе дѣйствующимъ законамъ является лишь подчиненнымъ моментомъ его ученія. Превращеніе всей философіи въ этику и сведеніе всякой добродѣтели къ всеобщему по природѣ „знанію" достаточно указываютъ, что Сократъ не могъ полагать всеобщей цѣли нравственной дѣятельности въ совокупности удовольствій или внѣшнихъ выгодъ, ею доставляемыхъ.

Прежде всего понятіе пользы относительно и само по себѣ неопредѣленно; оно всегда предполагаетъ какую-нибудь цѣль: каждое цѣлесообразное дѣйствіе, даже безнравственное, непремѣнно полезно для извѣстной цѣли. Весь вопросъ въ томъ, какая это цѣль?

Есть цѣли общія и частныя, истинныя и ложныя. Польза же всегда относительна и условна. Поэтому никакое относительное благо (ἀγαθόν τι) не есть безусловное, и потому польза не можетъ быть конечною цѣлью человѣка, какъ это необходимо признаетъ утилитаризмъ. Сократъ болѣе всего настаиваетъ на относительности пользы вещей соотвѣтственно лицамъ и обстоятельствамъ: „полезное" или „годное" (τὸ χρήσιμον) хорошо для того, кому оно полезно, прекрасно тамъ, гдѣ оно годится. Поэтому, когда Евтидемъ у Ксенофонта называетъ Сократу цѣлый рядъ внѣшнихъ благъ, Сократъ доказываетъ ему ихъ относительность, настаиваетъ на томъ, что ни одно изъ нихъ не есть истинное благо само по себѣ, но каждое относительно, двусмысленно (ἀμφίλογον) и зависитъ отъ употребленія, которое мы изъ него дѣлаемъ. Всѣ они суть блага лишь тогда, когда служатъ къ добру. Даже счастье есть самое двусмысленное, ложное благо, если только оно состоитъ въ обладаніи этими условными благами, какъ напр., силой, здоровьемъ, богатствомъ, даже

жизнью: всѣ эти вещи служатъ иногда въ пользу, иногда во вредъ; чѣмъ же онѣ болѣе благо, нежели зло (τί μᾶλλον ἀγαθὰ ἢ κακά ἐστιν)?

Отсюда ясно, что Сократъ ищетъ абсолютнаго, безотносительнаго блага человѣка, т.-е. такого, которое составляетъ цѣль само по себѣ, безъ отношенія къ другой высшей цѣли; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремится указать условность частныхъ благъ, дабы относительное не принималось за безусловное, но сознавалось по своему истинному достоинству, какъ нѣчто условное, относительно полезное.

Сущность человѣка въ разумѣ: по словамъ Аристотеля, Сократъ даже вовсе упраздняетъ неразумную, страстную часть души. Слѣдовательно, и *высшее благо* человѣка *есть благо его разумнаго духа.* Тѣло разлагается и тлѣетъ, когда его покидаетъ душа, „въ которой одной обитаетъ разумъ",— эта божественная часть человѣческаго существа. Поэтому мы должны прежде всего заботиться о своей душѣ, о ея внутренней красотѣ и совершенствѣ: не о томъ, что принадлежитъ намъ, не о тѣлѣ, о богатствѣ или славѣ, или о долгой жизни, но о себѣ самихъ, о лучшемъ, о существенномъ въ насъ. Поэтому высшая цѣль человѣка заключается въ господствѣ разума, въ истинномъ знаніи. Такое знаніе не отличается отъ добродѣтели и мудрости. Слѣдовательно, „мудрость есть высшее благо". Смѣшеніе пріятнаго съ благомъ, съ безусловной цѣлью, рождаетъ любостяжаніе и есть источникъ всѣхъ бѣдствій людскихъ, всѣхъ раздоровъ и междоусобій, всѣхъ пороковъ вообще. Истинное разумное благо универсально, всеобще; само по себѣ оно есть цѣль всѣмъ и каждому и неотъемлемо отъ человѣка, будучи свободнымъ и внутреннимъ. Напротивъ того внѣшнія, ограниченныя блага не могутъ быть общими, принадлежать всѣмъ. Поэтому, какъ только мы принимаемъ ихъ за безусловныя и начинаемъ желать ихъ безусловно, мы сталкиваемся съ ближними въ безумной и слѣпой борьбѣ за ихъ обладаніе. Ибо одно и то же не можетъ всѣхъ насытить, всѣмъ заразъ принадлежать, всѣхъ удовольствовать. Только изъ преслѣдованія блага истинно-всеобщаго и разумнаго является общее согласіе, взаимная помощь и любовь. Такимъ образомъ, для полноты человѣческаго счастья, для самаго благополучія нашего, добродѣтель и знаніе служатъ болѣе, чѣмъ ненасытная погоня за ложной цѣлью—наслажденіемъ. Лишь ясное сознаніе относительной природы удовольствія ведетъ насъ къ истинному закономѣрному и здоровому наслажденію. Поэтому истинное благо (τἀγαθόν) не исключаетъ изъ себя наслажденія, а, напротивъ того, обнимаетъ его въ себѣ. Добродѣтельная, разумная жизнь есть не только самая достойная, прекрасная и похвальная, но и самая счастливая и пріятная, между тѣмъ какъ жизнь, противная разуму, въ концѣ концовъ неизбѣжно ведетъ человѣка къ несчастью: человѣкъ, поступающій противно разуму, неизбѣжно идетъ къ гибели и крушенію.

Если въ разумѣ человѣка есть нѣчто безусловное, всеобщее, универсальное и божественное, то между нимъ и природой, созданной сверхчеловѣческимъ вселенскимъ Разумомъ, нѣтъ разногласія. А если она устроена разумно, по общимъ и благимъ цѣлямъ, то каждая истинная нормальная дѣя-

тельность, сообразная этимъ цѣлямъ, должна вести къ удовлетворенію, къ гармоніи человѣка съ природой. Отсюда же рождается счастье, естественное, нормальное удовольствіе. Сократъ не основывалъ добродѣтели на удовольствіи, но и не противополагалъ ихъ безусловно. Онъ вѣровалъ въ конечное единство добродѣтели и счастья, ибо добродѣтель вытекаетъ изъ того всеобщаго разума, который внутри насъ, природа же образуется вселенскимъ, божественнымъ разумомъ, который во всемъ (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις). Поэтому между природой и нравственной дѣятельностью нѣтъ и не можетъ быть противорѣчія, а слѣдовательно, не можетъ быть противорѣчія между добродѣтелью и счастьемъ. Такъ же точно въ принципѣ нѣтъ и не должно быть противорѣчія между божественнымъ міроправящимъ закономъ и человѣческими законами, управляющими общественною жизнью народовъ. Естественный вселенскій законъ лежитъ въ основаніи каждаго государства и его ограниченныхъ законовъ. Эти послѣдніе могутъ отклоняться отъ своего назначенія, болѣе отражать личный произволъ правителей, чѣмъ общій порядокъ; и хотя каждый долженъ стремиться къ исправленію такихъ законовъ, долгъ по отношенію къ нимъ безусловенъ для всякаго гражданина, поскольку уваженіе закона вообще есть необходимое условіе государственной жизни. Въ человѣческихъ законахъ всегда есть нѣчто условное, и нарушеніе ихъ не всегда влечетъ за собой наказаніе, тогда какъ нарушеніе божественныхъ законовъ вызываетъ его неминуемо. Ихъ преступленье само заключаетъ въ себѣ кару: ибо только слѣдуя этимъ міроправящимъ всеобщимъ законамъ, которыми разумно опредѣляется порядокъ, норма и цѣль каждой вещи,—мы достигаемъ блага. Нарушая законъ добра, мы невольно впадаемъ въ зло, и природа, всеобщій порядокъ вещей, мститъ за себя всему, что не сообразуется съ нимъ.

Такимъ образомъ, добродѣтель не основывается на счастьѣ, а счастье основывается на истинномъ знаніи правды, законнаго въ отношеніи къ богамъ и къ людямъ, и знаніе добра не основывается на дѣйствующихъ человѣческихъ законахъ, но самые эти законы должны основываться на знаніи истиннаго добра, сообразоваться съ вселенскимъ закономъ.

Правда, Сократъ указывалъ на пользу добродѣтелей для частныхъ лицъ и для всего государства, доказывая всячески, что истинное счастье является ихъ результатомъ. Ксенофонтъ съ особою любовью останавливается на такого рода разсужденіяхъ, быть можетъ, самъ влагая ихъ въ уста своего учителя. Во всякомъ случаѣ ученіе Сократа не было проповѣдью расчета, добродѣтели, основанной на выгодѣ. Доказательство соотвѣтствія или гармоніи между добродѣтелью и счастьемъ существенно для всякой морали вообще, для античной въ особенности. Ибо если добродѣтель имѣетъ въ себѣ безусловное благо, то и всѣ относительныя блага должны вытекать изъ нея или по крайней мѣрѣ соотвѣтствовать ей—въ этомъ ли мірѣ или въ загробномъ.

Итакъ, польза, какъ и законность дѣйствія суть лишь внѣшніе признаки его разумности, эмпирическія доказательства въ пользу принципа Сократа.

Богословіе Сократа.

Богословіе Сократа составляетъ завершеніе, вѣнецъ его философіи. Вѣра въ разумъ, въ безусловную, высшую разумную норму находитъ свое конечное оправданіе и выраженіе въ признаніи высшаго разума—Бога. Въ этикѣ и логикѣ Сократа мы встрѣчаемся лишь съ требованіями раціональнаго познанія и раціональнаго поведенія. Нерѣдко все значеніе Сократа сводилось къ установленію нормативныхъ принциповъ; но высшій изъ такихъ принциповъ, тотъ идеалъ, которымъ онъ вдохновлялся и которому онъ служилъ, есть идеалъ *совершеннаго разума*.

Уже Ксенофонтъ высказывается по этому поводу. Сократъ не торопился сообщить своимъ послѣдователямъ формальную способность слова, дѣйствія или какого-либо искусства, но прежде всего этого считалъ нужнымъ вселить въ нихъ „мудрость". Ибо онъ думалъ, что тѣ, кто обладаетъ этими способностями, не имѣя мудрости, наиболѣе несправедливы и наиболѣе способны творить зло. Поэтому прежде всего онъ стремился сдѣлать своихъ послѣдователей мудрыми „относительно боговъ". Правда, Ксенофонтъ даетъ всего два образчика богословскихъ разсужденій Сократа; но при этомъ онъ ссылался на лицъ, записавшихъ нѣкоторыя другія. Самъ Ксенофонтъ, защищая Сократа, хотѣлъ лишь въ общихъ чертахъ отмѣтить положительный религіозный характеръ его морали, оставляя въ сторонѣ философскій интересъ.

Богословіе вытекаетъ изъ всей философіи Сократа. Какъ самъ онъ указывалъ въ своей апологіи, человѣкъ, сознающій ничтожество своего знанія, тѣмъ самымъ признаетъ безконечность и безусловность знанія совершеннаго, божественнаго. Человѣкъ, признавшій, что онъ ничего не знаетъ, имѣетъ понятіе о томъ, что есть истинное, совершенное знаніе. Если есть какое-либо условное знаніе, если есть знаніе вообще, то мы необходимо приходимъ къ идеѣ безусловнаго, абсолютнаго Вѣдѣнія: вся мудрость Сократа есть не что иное, какъ признаніе мудрости божественной.

Какъ мы видѣли выше, Сократъ призналъ нравственный духовный характеръ разума, его совершенное отличіе отъ тѣла, отъ всего, что внѣшнимъ образомъ принадлежитъ человѣку. Знаніе, какъ знаніе, всеобще и безусловно; слѣдовательно, и въ нашемъ разумѣ есть нѣчто универсальное и сверхличное, въ чемъ мы познаемъ все, что мы познаемъ истинно и объективно. Эта сверхличная разумность и есть высшій вселенскій разумъ.

Такимъ образомъ, доказательства бытія Божія собственно нѣтъ. Сократъ просто сознаетъ и находитъ сверхличный универсальный разумъ въ своемъ собственномъ сознаніи и отличаетъ его отъ себя, какъ всеобщее отъ частнаго. Вѣдѣніе, разумность, разумъ не могутъ исчерпываться единичнымъ умомъ. „Думаешь ли ты, что въ тебѣ есть нѣчто разумное, а внѣ тебя ничего разумнаго нѣтъ? Ты знаешь, однако, что твое тѣло заключаетъ въ себѣ небольшую частицу земли и воды, которыя сами по себѣ столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось изъ малыхъ частицъ остальныхъ великихъ стихій. Какъ же ты думаешь, что ты по счастливой случайности одинъ вмѣстилъ въ себѣ весь разумъ, котораго нѣтъ болѣе нигдѣ, и что все сущее

въ своей безпредѣльной величинѣ и безчисленномъ множествѣ благоустроено слѣпою, неразумною силою?“ [1]) Такимъ образомъ, разумъ универсаленъ и постольку отличенъ отъ частныхъ своихъ проявленій.

Разумъ имѣетъ существенно-нравственный, практическій характеръ. Разумъ міровой, всеобщій разумъ, является въ нравственномъ сознаніи человѣка какъ всеблагое божество, дѣйствующее въ природѣ, и дѣйствія его должны быть несомнѣнно благія, разумныя, цѣлесообразныя. Самое присутствіе идеальной, общей цѣли въ нравственномъ сознаніи человѣка, самое сознаніе всеобщихъ неписанныхъ законовъ нравственнаго порядка свидѣтельствуетъ о сверхличномъ и благомъ Разумѣ.

Нашедши божественный разумъ въ своей душѣ въ философскомъ самопознаніи, Сократъ всюду искалъ его, указывалъ слѣды его во всей природѣ. Ея всеобщее единообразіе въ безконечномъ и живомъ различіи, стройный порядокъ мірозданія, цѣлесообразность въ устройствѣ организмовъ—все это указывало еще предшественникамъ Сократа на единство и разумность первой причины. Отсюда возникло такъ называемое „телеологическое“ доказательство бытія Божія, почерпнутое изъ разсмотрѣнія цѣлесообразнаго устройства природы.

Но возможно ли изъ нашего ограниченнаго познанія явленій природы выводить всеобщую разумность ея устройства? Говоря о цѣлесообразности природы, не приписываемъ ли мы ей часто мнимыя цѣли, и не является ли самое понятіе цѣли чисто субъективнымъ? Съ точки зрѣнія Сократа было достаточно привести лишь нѣкоторыя цѣлесообразности въ природѣ, чтобы раскрыть въ ней присутствіе разумнаго, а слѣдовательно, и безусловно-разумнаго начала. Ибо принципъ всякой цѣли есть разумъ, а начало всякаго разума—безусловный и всеобщій разумъ.

Въ дѣйствительности Сократъ (у Ксенофонта) приводитъ примѣры разумныхъ явленій природы, въ которыхъ внутренняя цѣлесообразность совершенно очевидна (τῶν φανερῶς ἐπ᾽ ὠφελείᾳ ὄντων), и которыя необъяснимы, какъ продукты слѣпой случайности или механической причинности.

Прежде всего Сократъ ссылается на психологическія явленія, на чувства и органы чувствъ. Эти органы образованы для внутренняго чувства и вмѣстѣ приспособлены къ воспріятію внѣшнихъ предметовъ, ихъ цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ и вкусовъ. Они не могли образоваться случайно, возникнуть сами собою, и первое, что поражаетъ умъ, разсматривающій ихъ строеніе, есть ихъ внутренняя и внѣшняя цѣлесообразность, мудрость ихъ устройства. Такъ, глазъ, при всей своей безконечной сложности, созданъ съ одной стороны въ виду зрѣнія—внутренняго, психическаго акта; съ другой стороны, это оптическій аппаратъ, устроенный сообразно природѣ физическаго свѣта. Одна эта гармонія, одно это соотвѣтствіе между духовнымъ и физическимъ, между невещественнымъ сознаніемъ и матеріей, есть фактъ, необъяснимый въ силу слѣпой случайности или въ силу дѣйствія механическихъ причинъ. Та-

[1]) Xen. Mem. I, 4, 8. Тотъ же аргументъ и въ аналогичныхъ выраженіяхъ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа въ своемъ „Филебѣ“ (28 D sq.).

кое согласіе непремѣнно предполагаетъ разумную причину, единый разумъ, который производитъ сознаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ созидаетъ внѣшнюю природу. Далѣе Сократъ указываетъ на инстинктъ самосохраненія, на всебщую жажду жизни, на инстинкты половые и родительскіе, которые, какъ и все органическое, также не могутъ быть простымъ результатомъ случайнаго совпаденія механическихъ дѣйствій. Размноженіе, питаніе, чувствительность, сознаніе, разсудокъ и познаніе—все это процессы, необъяснимые механически, въ которыхъ мы находимъ столь сложное и цѣлесообразное соотвѣтствіе и вмѣстѣ всеобщее, закономѣрное единообразіе. Наконецъ, Сократъ ссылается на весь строй неба и земли, на порядокъ и красоту мірозданія, управляемаго неизмѣнными и общими законами. Въ частности многіе примѣры Сократа, приводимые Ксенофонтомъ, кажутся намъ наивными, и цѣли, приписываемыя природѣ, иногда являются внѣшними. Но телеологическій принципъ Сократа вѣренъ и оказался глубоко плодотворнымъ впослѣдствіи. Телеологія не служитъ Сократу для объясненія явленій, а для указанія разумнаго въ нихъ; въ этомъ отношеніи одна ссылка на психическія и психофизическія явленія, какъ, напр., на инстинкты, на дѣятельность органовъ чувствъ, вполнѣ достаточна и доказательна. И это уже не умозаключеніе отъ условнаго къ безусловному, но просто раскрытіе безусловнаго въ явленіи, непосредственное усмотрѣніе разума въ природѣ.

Но самое живое и убѣдительное доказательство, или, точнѣе, проявленіе Божества Сократъ находилъ въ разсмотрѣніи нравственной жизни человѣка. Въ постоянномъ самоиспытаніи, при неусыпномъ вниманіи къ себѣ, онъ находилъ на каждомъ шагу, въ великомъ и въ маломъ столь очевидные слѣды Божественнаго Промысла, что сомнѣніе казалось ему невозможнымъ. Жизнь духа представлялась ему непрестаннымъ общеніемъ съ Божествомъ.

Сократъ вѣровалъ во всевѣдущаго и всеблагого Бога, въ благую міроправящую мысль (ἡ ἐν παντί φρόνησις), безусловную и потому дѣйствующую. Этотъ Богъ, или всеобщій Разумъ „устрояетъ и объединяетъ въ стройномъ порядкѣ вселенную, въ которой заключены всѣ блага и всякая красота“; Онъ обновляетъ ее въ вѣчно юной красотѣ и силѣ и даетъ каждой твари то, что ей нужно. Премудрый деміургъ, зиждитель міра (σοφὸς δημιουργός), Онъ есть Богъ благой, жизнелюбецъ (φιλόζῳος) и человѣколюбецъ; ибо Онъ все создалъ къ благу, къ той высшей всеобщей цѣли, которую Онъ имѣетъ въ себѣ.

Онъ не ограничивается однимъ общимъ и отвлеченнымъ опредѣленіемъ, но заботится обо всемъ дѣйствительномъ. Сократъ вѣрилъ, что боги входятъ во все, промышляютъ обо всемъ и знаютъ всѣ дѣла, слова и сокровенныя мысли человѣка. Боги суть для него какъ бы орудія всевѣдущаго Промысла: божье око видитъ все заразъ, божья мысль, „мысль, сущая во всемъ“, обо всемъ заразъ промышляетъ. И если боговъ много,—„божественное“ едино во всемъ: одинъ всевѣдущій Промыселъ, одинъ Деміургъ, вселенскій Разумъ, „отъ начала создавшій человѣка“. И „такова сила и величіе Божественнаго, что оно все видитъ и слышитъ, всюду присутствуетъ въ одно и то же время и обо всемъ заразъ промышляетъ“.

Ученіе о Промыслѣ вытекаетъ изъ основного воззрѣнія Сократа. Если человѣкъ заключаетъ въ себѣ нѣчто божественное, то и внѣшняя судьба его не можетъ быть чѣмъ-либо случайнымъ, независимымъ отъ этого божественнаго и разумнаго въ немъ; самыя условныя и внѣшнимъ образомъ случайныя обстоятельства, изъ которыхъ состоитъ наша судьба, должны слагаться въ разумное цѣлое (что немыслимо безъ допущенія Промысла, высшаго божественнаго Разума). Это долженъ допускать всякій мыслитель, признающій безусловное достоинство человѣческой личности, точно такъ же какъ и всякій вѣрующій человѣкъ. Отсюда вытекаетъ и практическая религіозность Сократа, служеніе своему призванію. Онъ былъ убѣжденъ, что человѣкъ, вѣрующій въ божественный Промыселъ, никогда не будетъ оставленъ его указаніями; ихъ онъ находитъ и въ самомъ себѣ, и во внѣшнихъ явленіяхъ. Не птицы, не внутренности жертвъ предвѣщаютъ намъ что-либо, но божественный Промыселъ *посредствомъ* ихъ открываетъ намъ свою тайную волю. Лично, по собственнымъ словамъ и словамъ его учениковъ, Сократъ имѣлъ особый духовный даръ, „нѣчто божественное", какое-то „знаменіе", внутренній вѣщій голосъ, который онъ слышалъ съ самаго ранняго дѣтства и до смерти, возвѣщенной ему въ видѣніи. Этотъ голосъ *удерживалъ* его отъ совершенія многихъ поступковъ, — и притомъ не только поступковъ. предосудительныхъ въ нравственномъ отношеніи, но и морально безразличныхъ. Многимъ изъ близкихъ и друзей своихъ Сократъ давалъ совѣты даже относительно житейскихъ дѣлъ на основаніи этого внутренняго голоса: ученики вѣрили ему, и, по словамъ Ксенофонта, исполненіе его совѣтовъ всегда приносило пользу, а непослушаніе—вредъ. Объ этомъ „демоническомъ явленіи" (τὸ δαιμόνιον) существуетъ цѣлая литература: неоплатоники видѣли въ немъ дѣйствіе спеціальнаго демона, отцы церкви — „чорта или ангела", смотря по отношенію къ греческой философіи. Въ ближайшее къ намъ время одни видѣли въ немъ галлюцинацію, другіе—медіумическое явленіе, наконецъ, третьи признавали „даймоніонъ" Сократа за простую аллегорію, которой философъ иронически прикрывалъ свой здравый смыслъ. Но всѣ эти объясненія нельзя считать удовлетворительными. Сравнивая всѣ источники, единогласныя свидѣтельства Сократовыхъ учениковъ, видно, что самъ философъ и его ученики вѣрили въ „нѣчто демоническое", въ какой-то реальный голосъ, слышавшійся Сократу: онъ видѣлъ въ немъ провиденціальное откровеніе какой-то высшей силы.

Многіе ученики Сократа высказываютъ вѣру въ безсмертіе души. Какъ думалъ самъ Сократъ по этому вопросу, мы не имѣемъ точныхъ свидѣтельствъ. Прощаясь съ судьями, онъ высказываетъ лишь то убѣжденіе, что,—существуетъ загробная жизнь или нѣтъ,—добродѣтель, знаніе блага имѣетъ цѣну само по себѣ, и тотъ, кто обладаетъ такимъ знаніемъ, никогда не оставленъ богами—въ этой ли жизни или въ загробномъ существованіи, если оно дѣйствительно. Но изъ всего ученія Сократа вытекаетъ вѣра въ безсмертіе. Платонъ, описывая въ „Фэдонѣ" смерть Сократа, свидѣтельствуетъ, что въ послѣдній день, прощаясь съ учениками, Сократъ бесѣдовалъ съ ними о безсмертіи. Много доказательствъ въ пользу безсмертія души мы находимъ въ „Киропедіи" Ксе-

нофонта—доказательствъ, вполнѣ соотвѣтствующихъ ученію Сократа. Болѣе всякихъ документовъ самая личность Сократа, исполненная духовной жизни, свидѣтельствовала о безсмертіи. Его образъ, его духъ не умеръ и сталъ нравственной силой въ человѣчествѣ: вспоминая объ учителѣ, друзья Сократа сознавали эту неумирающую силу человѣческой личности.

ГЛАВА XII.

Сократическія школы.

Послѣ смерти Сократа ученики его разбрелись и основали нѣсколько школъ, весьма различавшихся по своему направленію, часто ожесточенно полемизировавшихъ другъ съ другомъ и сходившихся только въ безусловномъ поклоненіи общему учителю. Его личность, точно такъ же какъ и его ученіе, была живою загадкою. Онъ *оплодотворилъ* умы своихъ учениковъ, завѣщалъ имъ различныя проблемы, надъ которыми и работала философія послѣ Сократа. Среди учениковъ Сократа мы находимъ людей, подобныхъ Эсхину и Ксенофонту, чуждыхъ всякой философской оригинальности, которые стремятся только увѣковѣчить образъ Сократа и его нравственное ученіе, какъ они его приняли. Затѣмъ идутъ философы и софисты различныхъ направленій, воспитанные Сократомъ. Таковы были Евклидъ, Антисѳенъ и Аристиппъ, родоначальники мегарской, кинической и киренской школъ. Великій основатель академической школы Платонъ отличается отъ нихъ какъ по своему генію, такъ и по принципу своей философіи. Но вначалѣ и онъ, повидимому, былъ питомцемъ софистовъ.

Философскія задачи, завѣщанныя Сократомъ и разрабатывавшіяся его учениками, были слѣдующія.

Во-первыхъ, какова верховная цѣль философіи? Ея цѣль есть познаніе, мудрость, и эта мудрость есть высшее благо. Но что составляетъ предметъ познанія и что такое благо? Возможна ли теоретическая философія, умозрѣніе? или же дѣйствительна только практическая философія, практическая мудрость? Сократъ осудилъ прежнюю физику, признавъ невозможнымъ и безплоднымъ познаніе природы. Но въ то же время онъ открылъ въ человѣческомъ мышленіи универсальную логическую способность и указалъ на принципъ телеологическаго объясненія природы. Такимъ образомъ, возникаетъ споръ между скептицизмомъ, отрицающимъ возможность теоретическаго познанія, и универсальнымъ идеализмомъ. Оба эти элемента загадочно совмѣщались въ Сократѣ. Послѣ него Платонъ развиваетъ умозрительный идеализмъ, киники и киренейцы проповѣдуютъ софистическій скептицизмъ.

Вторая задача заключается въ діалектикѣ Сократа. Что такое наши общія понятія и къ чему они относятся? Пусть они достовѣрны лишь въ области этической, но вѣдь мы, несомнѣнно, образуемъ ихъ и во всей области нашего опыта; мы все мыслимъ въ формѣ понятій и все должны мыслить логически, какъ это показываетъ самая діалектика, обличающая мнимое зна-

ніе. Къ чему же относятся наши понятія? Относятся ли они къ частнымъ вещамъ, о которыхъ они сказываются, или же логическіе роды и виды относятся къ дѣйствительнымъ родамъ и видамъ свойствъ и вещей, совпадаютъ съ дѣйствительными родами и видами? Сократъ, по словамъ Аристотеля, „не отдѣлялъ" общаго отъ частнаго, рода отъ индивида, понятій отъ вещей. Но киники утверждаютъ, что въ дѣйствительности существуютъ лишь частныя единичныя вещи, роды же суть фикціи: общія понятія существуютъ лишь посредствомъ словъ человѣка, и въ дѣйствительности имъ ничто не соотвѣтствуетъ. Напротивъ того, Платонъ признаетъ, что только мыслимое, только то, что соотвѣтствуетъ логическимъ понятіямъ, дѣйствительно существуетъ, между тѣмъ какъ частныя, чувственныя вещи преходящи и призрачны. Эта проблема связана съ первой: заблуждается ли разумъ въ своихъ универсальныхъ понятіяхъ, или же въ нихъ онъ познаетъ подлинную истину?

Третья задача, также связанная съ предыдущими, заключается въ этикѣ. Смотря по тому, возможно ли теоретическое познаніе или нѣтъ, является различное пониманіе той мудрости, въ которой заключается высшее благо. Заключается ли она въ созерцаніи или въ дѣйствіи, есть ли высшее благо нѣчто универсальное, сверхчувственное, умопостигаемое, какъ учили мегарики, или же оно есть лишь благо единичнаго человѣка, особое состояніе, блаженство его духа, какъ признавали киники и гедоники киренской школы? Смотря по тому, принадлежитъ ли исключительная дѣйствительность отдѣльнымъ существамъ или общему роду, мы находимъ и въ этикѣ противоположность между частнымъ интересомъ и общимъ закономъ, между эгоистическимъ индивидуализмомъ киниковъ и киренейцевъ, полагавшихъ благо въ личномъ счастьѣ человѣка, и коммунизмомъ Платона, стремившагося всецѣло упразднить всѣ частные интересы личности въ государствѣ. Наконецъ, если цѣль человѣка — въ его личномъ благѣ, то въ чемъ заключается это благо — въ совершенномъ ли освобожденіи себя отъ всякихъ потребностей, въ сознаніи своей совершенной независимости отъ всего внѣшняго (αὐτάρκεια киниковъ) или же въ полномъ наслажденіи, котораго искали киренейцы?

Мегарская школа.

Основателемъ мегарской школы былъ Евклидъ, вѣрный другъ и поклонникъ Сократа. Во время войны между Мегарой и аѳинянами былъ изданъ въ Аѳинахъ законъ, запрещавшій всякому мегарцу подъ страхомъ смертной казни входъ въ Аѳины. Разсказываютъ, что Евклидъ, переодѣтый гетерой, ночью тайкомъ пробирался въ городъ слушать своего учителя. Изъ Платоновскаго діалога „Фэдонъ" мы видимъ, что Евклидъ присутствовалъ при послѣднихъ минутахъ Сократа; о томъ, какъ ревностно слѣдилъ Евклидъ за ученіемъ Сократа, свидѣтельствуетъ и другой діалогъ „Ѳеэтетъ". Повидимому, онъ былъ однимъ изъ старшихъ и наиболѣе выдающихся послѣдователей Сократа, и на его значеніе указываетъ уже то обстоятельство, что послѣ смерти Сократа многіе изъ друзей почившаго учителя переселились къ Евклиду въ Мегару. Кромѣ ученія Сократа, Евклидъ находился подъ влія-

ніемъ софиста Горгія, а также и элейскихъ воззрѣній, сильно отразившихся на всемъ его ученіи.

Мегарская школа существовала до первой половины III-го вѣка. Она называется также Евклидовой школой—σχολὴ Εὐκλείδου. Вслѣдствіе эристическаго характера школы послѣдователи ея назывались также ἐριστικοί, διαλεκτικοί—спорщики, діалектики. Изъ учениковъ Евклида особенно замѣчателенъ Евбулидъ, знаменитый діалектикъ, учитель Демосѳена, отучившій его картавить и научившій его правильно произносить букву р. Отсюда видно, что помимо искусства спора или діалектики онъ обучалъ искусству краснорѣчія. Евбулидъ былъ страстнымъ противникомъ Аристотеля, прославился онъ особенно благодаря изобрѣтенію нѣкоторыхъ софизмовъ: „рогатаго", „Электры", „лжеца", „покрытаго", „плѣшиваго", „сорита" и т. д. Среди учениковъ Евбулида извѣстенъ Алексинъ — ἀνὴρ φιλονεικότατος, ἐλεγξῖνος, какъ его прозвали. Изъ прочихъ мегариковъ мы назовемъ Діодора Крона, одного изъ искуснѣйшихъ діалектиковъ школы (διαλεκτικώτατος). Про него разсказываютъ, что онъ умеръ отъ огорченія послѣ неудачнаго состязанія со Стильпономъ. Послѣдній былъ самымъ знаменитымъ философомъ мегарской школы послѣ Евклида. Къ концу IV вѣка онъ придалъ ей большой блескъ, отчасти благодаря своимъ діалектическимъ способностямъ, а также и вслѣдствіе личнаго обаянія. Это былъ человѣкъ сильнаго характера; простота и кротость, умѣнье обходиться съ людьми, соединенныя съ замѣчательной твердостью духа, были его отличительными чертами. Діогенъ Лаэрцій пишетъ про Стильпона, что онъ настолько превосходилъ всѣхъ въ діалектическомъ искусствѣ, что вся Эллада благодаря ему едва не обратилась въ мегарскую школу. Черезъ посредство учениковъ Стильпона къ мегарской школѣ примыкаетъ позднѣйшая скептическая школа Пиррона. Зенонъ, первый изъ стоиковъ, былъ также его ученикомъ.

Несмотря на такой успѣхъ и популярность, мы почти ничего не знаемъ относительно самаго ученія мегарской школы. Евклидъ былъ, повидимому, увлеченъ діалектическимъ искусствомъ Сократа, при чемъ онъ и его школа даютъ одностороннее развитіе этой сократической діалектикѣ, превращая ее изъ служебнаго средства въ преимущественную цѣль своей „философіи".

Исходной точкой мегарской философіи, повидимому, является Сократовское требованіе логическаго знанія, основаннаго на понятіяхъ. Съ этимъ требованіемъ Евклидъ, повидимому, связывалъ элейское ученіе о противоположности чувственнаго и раціональнаго познанія. И дѣйствительно, если разсматривать діалектику мегариковъ, ихъ софистическіе аргументы противъ движенія, противъ чувственнаго воспріятія,—приходишь къ заключенію, что они задавались цѣлью доказать ложь чувственнаго воспріятія и чувственныхъ единичныхъ представленій, ихъ противорѣчіе логическому понятію. Только понятіями (λόγῳ μόνον) раціонально познается истина. Подобно элейцамъ, Евклидъ признавалъ, что чувствами мы воспринимаемъ лишь измѣнчивое, преходящее; въ понятіяхъ разума, напротивъ того, мы познаемъ нѣчто истинносущее и пребывающее. Если мысль познаетъ истину въ своихъ общихъ понятіяхъ, то они заключаютъ въ себѣ истину, пребывающую сущность вещей.

Истинная дѣйствительность принадлежитъ не преходящимъ, подвижнымъ, измѣнчивымъ чувственнымъ явленіямъ, а тому истинно-сущему Парменида, которое постигается лишь умомъ. По свидѣтельству Діогена Лаэрція, нѣчто подобное утверждалъ и Стильпонъ, который, слѣдуя киникамъ (см. ниже), доказывалъ, что универсальное общее понятіе не можетъ быть перенесено ни на какое единичное существо. Стильпонъ отрицаетъ, что его собесѣдникъ—человѣкъ, потому что слово „человѣкъ" обозначаетъ нѣчто общее, что отлично отъ каждаго изъ насъ въ отдѣльности. Онъ говоритъ, что показываемый ему кочанъ не капуста, ибо кочанъ есть нѣчто единичное, возникающее и преходящее, измѣняющееся во времени, а „капуста" существовала уже за 1000 лѣтъ и по всей вѣроятности будетъ существовать и послѣ того, какъ данный кочанъ будетъ съѣденъ. Въ понятіи мыслится нѣчто единое и общее (напр., человѣчество, а не отдѣльные люди)—родъ, какъ, напримѣръ, капуста, а не какой-нибудь отдѣльный кочанъ, который возникаетъ и уничтожается и чувственно воспринимается нами. Наше понятіе относится не къ отдѣльному человѣку или кочану капусты, не къ тѣлеснымъ вещамъ, а къ безтѣлеснымъ, мыслимымъ родамъ или видамъ вещей — ἀσώματα εἴδη или γένη. Платонъ училъ, что этимъ идеальнымъ видамъ или родамъ именно и принадлежитъ дѣйствительное пребывающее бытіе: они истинно суть, между тѣмъ какъ единичныя вещи призрачны. Мегарскіе философы, повидимому, ограничивались однимъ отрицательнымъ, скептическимъ результатомъ, доказывая непознаваемость чувственныхъ явленій.

Совершенно по-элейски они отрицали всякій генезисъ, уничтоженіе, измѣненіе, всякое движеніе. Аристотель утверждаетъ, что они отрицали понятіе возможности, признавая возможнымъ только дѣйствительное. Что возможно, но недѣйствительно, то въ одно и то же время есть и не есть. Въ этомъ заключается противорѣчіе, открытое еще Парменидомъ: поскольку измѣненіе есть переходъ бытія къ небытію или небытія къ бытію, оно представляется совершенно немыслимымъ (нѣчто=ничто, или ничто=нѣчто). Существуетъ лишь абсолютно-неизмѣнное безплотное и нечувственное бытіе,—въ этомъ основное положеніе мегарской школы: истина принадлежитъ тому, что понимается, не тому, что ощущается или воспринимается нами.

По Сократу, верховный предметъ знанія есть благо, и такъ какъ лишь познаніе блага вмѣщаетъ въ себѣ истину, то только верховное единое благо обладаетъ дѣйствительною реальностью. Евклидъ отожествилъ благо Сократа съ единымъ сущимъ Парменида. Благо—едино, единое же есть истинно сущее. По свидѣтельству Цицерона, мегарики считали благомъ лишь единое, вѣчное, неизмѣнное бытіе. Это благо они называютъ также и добродѣтелью, и знаніемъ. Все, что не обладаетъ вышеуказанными признаками единства, неподвижности и неизмѣнности — того нѣтъ, то кажется только.

Къ чему же сводится философія при такихъ положеніяхъ? Каково будетъ дальнѣйшее ея развитіе? Дальнѣйшая дѣятельность школы естественно должна ограничиться діалектикой: подобно тому какъ послѣ Парменида элейцы лишь опровергали своихъ противниковъ, доказывая ложь ходячихъ мнѣній, такъ и школа Евклида, исходя изъ его ученія объ единствѣ бытія или блага,

сосредоточила всю свою дѣятельность на эристикѣ и полемикѣ съ остальными ученіями. Раскрывая ихъ противорѣчія, они думали доказать свое ученіе. Мы дѣйствительно видимъ, что уже самъ Евклидъ былъ преимущественно діалектикомъ. По свидѣтельству Діогена Лаэрція, уже Сократъ говорилъ, что Евклидъ можетъ вращаться лишь въ обществѣ софистовъ, а не людей. Любимыми аргументами мегариковъ были аргументы Зенона о безконечной дѣлимости, посредствомъ которыхъ, какъ выражается Платонъ, они „растирали вещи въ порошокъ“. Разъ вещи дѣлимы, онѣ состоятъ изъ безконечно-малыхъ частей, изъ которыхъ каждая равна нулю. И такъ какъ сумма этихъ нулей равна нулю же, то вещество въ дѣйствительности не существуетъ.

О томъ же эристическомъ характерѣ школы свидѣтельствуетъ и страсть къ софизмамъ—знаменитыя въ древности μεγαρικὰ ἐρωτήματα Евбулида, о которыхъ мы уже упоминали: „Электра“, какъ доказательство ничтожества чувственнаго знанія, „плѣшивый“ — ничтожества количественныхъ различій и т. д. Аргументы другого извѣстнаго эристика, Діодора Крона, направлены противъ движенія и представляютъ собою заимствованія изъ Зенона. Движущееся тѣло движется либо въ томъ пространствѣ, которое оно занимаетъ, т.-е. въ опредѣленномъ пространствѣ, либо въ томъ, котораго оно не занимаетъ: въ обоихъ случаяхъ движеніе невозможно, ибо тѣло не можетъ двигаться ни тамъ, гдѣ его нѣтъ, ни въ томъ опредѣленномъ пространствѣ, которое оно занимаетъ. Далѣе Діодоръ доказывалъ, что ничто не можетъ двигаться въ настоящемъ, что все движущееся движется лишь въ прошедшемъ, и т. д.

Тѣ же аргументы, лишь съ нѣкоторыми измѣненіями, приводилъ онъ противъ генезиса и уничтоженія, особенно противъ понятія о возможномъ, такъ какъ это понятіе непремѣнно предполагаетъ переходъ отъ того, чего нѣтъ, отъ небытія,—къ бытію. Для доказательства немыслимости „возможнаго“ Діодоромъ былъ изобрѣтенъ софизмъ χυριεύων, который составлялъ предметъ удивленія въ теченіе многихъ столѣтій [1]). Отсюда же Діодоръ выводитъ, что нѣтъ двусмысленныхъ словъ и выраженій, ибо возможенъ лишь одинъ смыслъ—тотъ, который имѣется въ виду. Удобное правило для софистики.

Стильпонъ, у котораго, кромѣ мегарика Ѳрасимаха, учителемъ былъ также киникъ Діогенъ, сочеталъ діалектику съ кинизмомъ. Онъ раскрывалъ діалектически противорѣчія между общимъ и частнымъ въ нашихъ познаніяхъ и сужденіяхъ, доказывая, что нельзя соединять общій предикатъ съ единичнымъ частнымъ субъектомъ (напр., понятіе человѣка съ отдѣльнымъ лицомъ); ему также принадлежитъ конечное развитіе ученія Евклида о единствѣ бытія. Въ этическихъ воззрѣніяхъ Стильпонъ заявилъ себя ученикомъ киниковъ, проповѣдуя „апатію“ (безстрастіе) и самообладаніе мудреца. Подобно киникамъ онъ также позволялъ себѣ выходки противъ національной религіи, за что и былъ изгнанъ изъ Аѳинъ.

---

[1]) Изъ возможнаго не можетъ произойти невозможное. А т. к. невозможно, чтобы нѣчто совершившееся стало теперь иначе, чѣмъ оно есть, то невозможно, чтобы и прежде оно могло быть иначе. Невозможное никогда не можетъ быть возможнымъ, и наоборотъ.

Мегарской школѣ была родственна элидо-эретрійская. Основателемъ ея былъ Фэдонъ изъ Элиды, извѣстный по Платону любимецъ Сократа. Фэдонъ былъ такимъ же софистомъ, какъ и Евклидъ, но обстоятельныхъ свѣдѣній объ его ученіи мы не имѣемъ. Тимонъ называетъ его „болтуномъ"—эпитетъ, который онъ прилагаетъ и къ большинству мегарскихъ философовъ. Изъ его школы вышелъ Менедемъ, который ранѣе также слушалъ Стильпона и основалъ эретрійскую школу. Онъ полемизировалъ съ Платономъ и киниками. Эта школа приняла такое же діалектическое и софистическое направленіе, какъ и предыдущая. Мегарская діалектика и ученіе о единствѣ добродѣтели, равной благу, повидимому, составляли все положительное содержаніе этихъ двухъ школъ. Такимъ образомъ, мы видимъ, что обѣ указанныя школы выдвинули впередъ теоретическую сторону ученія Сократа. Евклидъ прельстился діалектикой Сократа, ее онъ только и развилъ въ своемъ ученіи. Эта діалектика, впрочемъ, имѣла не только теоретическій интересъ, но и практическую сторону. Присяжные діалектики и спорщики, мегарскіе философы были въ то же время „болтунами", т.-е. риторами и учителями риторики, какъ Евбулидъ, учитель Демосѳена, или Стильпонъ, который также былъ учителемъ риторики: ἦν δὲ καὶ πολιτικώτατος, говоритъ про него Діогенъ Лаэрцій. Такимъ образомъ при ближайшемъ разсмотрѣніи мегарскіе философы превращаются въ знакомыхъ уже намъ „учителей добродѣтели и краснорѣчія", цѣль которыхъ заключалась въ формальномъ развитіи слова и разсудка. Мегарскіе философы—это софисты-діалектики, воспитанные Сократомъ.

Совершенно другой характеръ имѣютъ школы киническая и киренская, представляющія изъ себя другія вѣтви софистики, также привившіяся къ Сократову ученію.

Киническая школа.

Основателемъ кинической школы былъ Антисѳенъ, сынъ аѳинянина и ѳракійской рабыни—по аѳинскому закону незаконнорожденный и неполноправный; разсказываютъ, что когда его какъ-то попрекнули происхожденіемъ его матери, онъ отвѣчалъ, что сама мать боговъ была родомъ изъ Фригіи. Среди учениковъ Сократа онъ былъ однимъ изъ старшихъ: повидимому, онъ родился въ половинѣ V в. и былъ софистомъ и риторомъ ранѣе знакомства съ Сократомъ. Онъ испыталъ вліяніе наиболѣе выдающихся софистовъ своего времени—Горгія, котораго онъ слушалъ при первомъ пріѣздѣ его въ Аѳины (въ 427 г.), Протагора (Diog. L. IX, 53; Plat. Euthyd. 286 C), Продика, Гиппія, и вліяніе это сильно сказывалось на немъ впослѣдствіи. Увлеченный личностью и нравственнымъ ученіемъ Сократа, онъ сдѣлался самымъ ревностнымъ его послѣдователемъ и не покидалъ его до конца: Платонъ называетъ его въ числѣ свидѣтелей смерти учителя (Фэд. 59 B). Послѣ этого онъ основалъ школу въ гимназіи Киносаргъ, которая ранѣе назначалась для незаконнорожденныхъ; патронъ Киносарга Гераклъ сдѣлался и патрономъ школы, получившей названіе кинической. Прямыхъ учениковъ у него было, повидимому, не много, но все же его успѣхъ, то вниманіе, которое онъ привлекалъ, были, повидимому, значительны, чѣмъ объясняется ожесточенная полемика Платона,

нападки Исократа, похвала Ксенофонта и несомнѣнное вліяніе Антисѳена на послѣдующую философскую и нравственную мысль. Онъ умеръ въ глубокой старости, оставивъ многочисленныя сочиненія, отличавшіяся своей риторической отдѣлкой (innumerabiles libros, quos alios philosophico, alios rhetorico genere conscripsit, Hier. c. Iov. II, 14; ср. Diog. L. VI, 1). Составленный александрійскими библіотекарями списокъ (у Діогена Лаэрція, VI, 15—18) перечисляетъ 74 сочиненія—философскія, риторическія и аллегорическія толкованія на Иліаду и Одиссею.

Изъ ближайшихъ учениковъ Антисѳена извѣстенъ преимущественно Діогенъ Синопскій, „сумасшедшій Сократъ", какъ его называли въ древности, „пёсъ", живое воплощеніе кинизма, основатель киническаго „правила жизни", которое онъ преподавалъ словомъ и дѣломъ въ качествѣ странствующаго нищенствующаго проповѣдника въ Аѳинахъ и Коринѳѣ, гдѣ онъ умеръ въ 323 г. Среди множества анекдотовъ о немъ или изреченій, которыя ему приписываются, нѣтъ возможности отличить подлинное отъ вымышленнаго; но самый образъ Діогена, который рисуется въ нихъ, несомнѣнно вымышленъ быть не могъ, точно такъ же какъ и образъ Сократа; Діогенъ имѣлъ историческое значеніе именно своею личностью, этимъ личнымъ образомъ, который онъ такъ рѣзко запечатлѣлъ въ умахъ современниковъ. Замѣчательнѣйшимъ послѣдователемъ Діогена былъ Кратесъ изъ Ѳивъ. Увлекшись кинической мудростью, онъ отказался отъ своего значительнаго богатства, завѣщавъ его сыну,—въ случаѣ, если тотъ не захочетъ быть философомъ. Подобно Діогену Кратесъ велъ нищенскую жизнь, которую раздѣляла съ нимъ его ученица и супруга Гиппархія, также оставившая богатую семью изъ увлеченія проповѣдью Кратеса. Въ третьемъ вѣкѣ извѣстны киники Менедемъ и сатирикъ Мениппъ; мораль популярныхъ нравственныхъ проповѣдниковъ III в., Біона и Телеса, тоже проникнута киническимъ духомъ, хотя у Біона мы находимъ оригинальную попытку согласованія кинизма съ чуждыми ему принципами гедонизма киренской школы. Мало-по-малу киническая школа поглощается въ сродной ей школѣ стоиковъ; но съ перваго вѣка нашей эры она пробивается вновь въ цѣломъ рядѣ странствующихъ проповѣдниковъ, привлекающихъ общее вниманіе своимъ юродствомъ, рѣзкостью, грубостью своихъ обличеній, своихъ нападокъ на условность человѣческихъ нравовъ и на ложь цивилизаціи, наконецъ, своею проповѣдью опрощенія. Помимо отдѣльныхъ представителей, каковы Деметрій (при Неронѣ), Эномай (при Адріанѣ), Демонаксъ (при Антонинѣ и его предшественникахъ), Перегринъ Протей, который публично сжегъ себя на Олимпійскихъ играхъ въ 165 г., можно отмѣтить общее вліяніе киниковъ на другихъ моралистовъ этого періода (Діонъ Златоустъ I в., Сенека, Эпиктетъ и др.).

Ученіе о знаніи.

Въ противоположность мегарской школѣ киническое ученіе отличалось практическимъ характеромъ. Философія есть жизненная мудрость. Поэтому отвлеченное знаніе отвергается какъ безплодное, ненужное и невозможное. Мало того, доказательство невозможности знанія являлось Антисѳену истин-

нымъ введеніемъ въ философію, обращеніемъ къ истинной философіи. „Добродѣтель достаточна для счастья,—говоритъ онъ, —а для добродѣтели не требуется ничего кромѣ силы Сократа; отъ дѣлъ зависитъ она и не нуждается въ обиліи словъ и познанія“ (Diog. L. VI, II): въ обиліи словъ и риторики Антисѳену однако отказать нельзя, и, по крайней мѣрѣ, въ ранній періодъ существованія его школы, ученіе о невозможности познанія (агностицизмъ) разрабатывалось весьма усердно, въ особенности въ полемикѣ съ другими ученіями, какъ это видно изъ сочиненій Платона и даже изъ самыхъ заглавій сочиненій Антисѳена, приведенныхъ у Діогена Лаэрція [1]). Риторическія произведенія Антисѳена и его толкованія на Гомера также заставляютъ предполагать, что исключительно практическій характеръ былъ приданъ школѣ лишь Діогеномъ.

Агностицизмъ Антисѳена, или его отрицаніе возможности знанія обосновывалось его ученіемъ о понятіи: Платону вся эта доктрина, которую онъ опровергаетъ въ „Ѳеэтетѣ“ и бичуетъ въ „Евтидемѣ“, является чистой софистикой, чуждой духу Сократа. Тѣмъ не менѣе она отправлялась отъ Сократова требованія знанія, основаннаго на логическомъ опредѣленіи, или на правильно образованныхъ понятіяхъ. Но что такое понятіе, и каковъ его подлинный предметъ? Понятіе, отвѣчаетъ Антисѳенъ, есть „слово, объясняющее то, чѣмъ бываетъ или что есть вещь“; но такъ какъ всѣ вещи суть единичные, индивидуальные предметы, то и понятія вещей должны быть индивидуальныя. Каждая вещь должна опредѣляться собственно ей принадлежащимъ понятіемъ (οἰκείῳ λόγῳ), а потому всякое общее опредѣленіе частнаго, единичнаго предмета ложно. Исходя отсюда, Антисѳенъ, вѣроятно по примѣру Горгія, отрицалъ возможность сочетанія общаго сказуемаго съ единичнымъ подлежащимъ. Невозможно, говоритъ онъ, чтобы многое было единымъ и единое многимъ; нельзя сказывать объ единомъ субъектѣ множество признаковъ и точно такъ же вообще нельзя приписывать ему отличный отъ него предикатъ (А = не А). Такъ, нельзя сказать „человѣкъ добръ“: человѣкъ есть человѣкъ, и добро есть добро. Синтетическія сужденія невозможны, логическое сочетаніе различныхъ понятій невозможно: поскольку понятія соотвѣтствуютъ вещамъ, должны быть не общія, а лишь единичныя понятія, — у каждой вещи свое „собственное“. И потому вещи можно *называть* или *сравнивать*, но не *опредѣлять*. Антисѳенъ отрицаетъ возможность общихъ опредѣленій, даже черезъ посредство перечисленія признаковъ: для сложныхъ предметовъ допускается перечисленіе частей, но нѣчто простое, элементарное не допускаетъ опредѣленія. Элементы познаваемаго нельзя опредѣлять чѣмъ-либо *отличнымъ* отъ нихъ,—ихъ можно развѣ сравнивать съ чѣмъ-либо на нихъ похожимъ: ихъ можно только *называть;* опредѣлять можно лишь нѣчто сложное, поскольку мы знаемъ его составныя части, какъ мы можемъ прочитать слово лишь тогда, когда мы знаемъ буквы, изъ которыхъ оно состоитъ.

Такимъ образомъ общія опредѣленія и сужденія, заключающія логическую связь субъекта съ отличнымъ отъ него предикатомъ, невозможны.

---

[1]) Напр., „Истина“, о діалектикѣ, о знаніи и мнѣніи, о спрашиваніи и отвѣтѣ, объ употребленіи именъ, объ ученіи и т. д. Относительно полемики Антисѳена съ Платономъ см. мое разсужденіе къ діалогу Евтидемъ во II-мъ т. твореній Платона.

Существуютъ лишь единичныя вещи, а общія понятія суть лишь чистыя фикціи. „Я вижу человѣка, а не человѣчество, лошадь, а не лошадиный родъ“, говорилъ Антисѳенъ. „Это отъ того, что у тебя нѣтъ глазъ, чтобы его видѣть“, отвѣчалъ Платонъ, которому невидимыя, но умопостигаемыя идеи, составляющія предметъ нашихъ понятій, представлялись истинно, несомнѣнно сущими.

Отсюда рѣзкая полемика между киниками и школой Платона: первые высмѣивали не только идеализмъ Платона, но и его попытки естественно-научной классификаціи родовъ и видовъ; Платонъ, съ своей стороны, упрекалъ киниковъ за ихъ крайній матеріализмъ и обличалъ пріемы „софистической гидры“ Антисѳена. Ученіе киниковъ представляется ему крайнимъ атомизмомъ мысли, въ которомъ „все сущее растворяется въ порошокъ“, вся дѣйствительность разбивается на какіе-то конечные неразложимые элементы, которые не могутъ вступать въ логическую связь между собой. Вѣнцомъ этой антилогики является ученіе о томъ, что невозможно никакое противорѣчіе, никакое заблужденіе: о каждой данной вещи можетъ сказываться лишь ея собственное понятіе (А = А); если оно сказывается, то противорѣчія нѣтъ, если оно не сказывается, то нѣтъ рѣчи и о самой вещи. Разрѣшеніе этого софизма просто: если нѣтъ логическаго сужденія, нѣтъ и противорѣчія и логическаго заблужденія; если нѣтъ возможной связи понятій, то нѣтъ ни истинныхъ, ни ложныхъ сужденій, нѣтъ логики вообще: киники „зашиваютъ людямъ рты“. Такимъ образомъ на развалинахъ теоретической философіи воздвигается философія практическая. Естественно спросить, разумѣется, какъ возможно какое бы то ни было ученіе на такихъ развалинахъ? Но, повидимому, Антисѳенъ, ниспровергая возможность истиннаго логическаго знанія, еще не отвергалъ возможность достовѣрности вообще, возможность истиннаго *мнѣнія:* доступное человѣку знаніе онъ сводилъ къ истинному мнѣнію, опосредствованному разсужденіемъ. Платонъ обличалъ это положеніе, доказывалъ его непослѣдовательность, несостоятельность. Но какъ бы то ни было, киники считали себя здѣсь истинными послѣдователями Сократа: они показывали несостоятельность и невозможность теоретическаго знанія, ограничивая философію практической задачей *познанія блага.* Эта задача представлялась имъ достижимой, поскольку въ ней единичный человѣкъ ограниченъ самимъ собой. Подлинной дѣйствительностью обладаетъ лишь единичное существо, а потому истинное благо есть благо единичной личности, а не отвлеченная идея мегарцевъ; это благо каждый долженъ искать въ себѣ самомъ, по указанію Сократа. Мудрый довлѣетъ себѣ, и мудрость его состоитъ въ томъ, чтобы осуществлять свою внутреннюю самодовлѣющую свободу; отрѣшаясь отъ всего, что не есть онъ самъ, утверждая свою самодовлѣющую личность, онъ дѣлается блаженнымъ и свободнымъ, достигаетъ невозмутимаго царственнаго спокойствія духа и радости.

Мораль киниковъ.

Какъ истинное понятіе вещи есть лишь ея „собственное“ понятіе, такъ и истинное благо можетъ быть лишь „собственнымъ благомъ“. Діогенъ говорилъ, что Антисѳенъ научилъ его отличать чужое отъ своего. Благомъ чело-

вѣка можетъ быть только то, что можетъ составлять его собственность, быть ему собственнымъ (οἰκεῖον). Имущество, свобода, здоровье, самая жизнь—*не наши*, не могутъ составлять неотъемлемой собственности, а слѣдовательно, и истиннаго *блага* нашего существа; точно такъ же и на томъ же основаніи лишеніе всего этого не составляетъ дѣйствительнаго *зла*. Истинную собственность человѣка составляетъ лишь его внутренняя свобода и сила его духа, его „добродѣтель“ или доблесть, доброта. Только добродѣтель есть благо, только порокъ есть зло; все прочее безразлично.

„Добродѣтель“ человѣческаго духа есть прежде всего *сила:* „для добродѣтели не нужно ничего, кромѣ *силы* Сократа“; она опредѣляется не сознаніемъ нравственнаго долга, не нравственными чувствами любви, состраданія или голосомъ совѣсти: наоборотъ, никакого отвлеченнаго нравственнаго закона не существуетъ, нравственныя понятія людей о хорошемъ и постыдномъ — условны, искусственны и ложны, а нравственныя чувства любви или дружбы привязываютъ человѣка къ тому, что не есть его „собственное“ благо, ставятъ его въ зависимость отъ другихъ, между тѣмъ какъ истинно мудрый и доблестный, сильный и свободный, какъ богъ, довлѣетъ себѣ. Поэтому ἀρετή, „добродѣтель“ киника имѣетъ преимущественно отрицательный характеръ: она состоитъ въ освобожденіи отъ всего внѣшняго, въ самодовлѣніи, въ воздержаніи отъ наслажденія и нечувствительности къ страданію, въ подавленіи страстей. „Поэтому они и опредѣляютъ добродѣтели какъ апатіи своего рода и какъ спокойствіе“, говоритъ Аристотель.

Въ этомъ состоитъ мудрость киниковъ, которую они проповѣдывали словомъ и дѣломъ. Отсюда ихъ аскетизмъ, ихъ проповѣдь о вредѣ богатства и наслажденія, о ничтожествѣ временныхъ благъ и золъ. Удовольствіе есть скорѣе зло, нежели благо, ибо оно порабощаетъ насъ плоти и внѣшнимъ вещамъ, заставляя насъ видѣть въ нихъ мнимое благо: „я предпочелъ бы сумасшествіе наслажденію“, говорилъ Антисѳенъ. Трудъ, страданіе, самое физическое рабство воспитываютъ добродѣтель. Многотрудная жизнь Геракла съ его постоянными лишеніями и подвижничествомъ — вотъ образецъ киниковъ, постоянный примѣръ ихъ декламацій, нравственныхъ аллегорій и притчъ.

Мудрость даетъ намъ сознаніе добра и освобождаетъ насъ отъ зла, отъ преслѣдованія мнимыхъ цѣлей. Поэтому къ ней сводится добродѣтель. Но между тѣмъ какъ Сократъ требовалъ для добродѣтели лишь совершеннаго знанія, киники требовали также воспитанія, упражненія воли (ἄσκησις) и постояннаго труда. То, что давалось Сократу безъ видимаго усилія, является здѣсь результатомъ непрерывной борьбы и упражненія, борьбы со страстями *и самозакаленія* въ лишеніяхъ и терпѣніи.

Безразличное отношеніе ко всему внѣшнему, подавленіе страстей, возможно полное ограниченіе потребностей — вотъ путь къ истинной свободѣ, и отсюда новое правило жизни, то своеобразное подвижничество, образецъ котораго явилъ Діогенъ. Уже Антисѳенъ проповѣдуетъ отреченіе отъ внѣшнихъ благъ, но онъ еще не считалъ нужнымъ вести жизнь бездомнаго нищаго и, повидимому, даже получалъ гонораръ отъ своихъ слушателей. Начиная съ Діогена, киники облекаются въ рваныя рубища и являются съ посохомъ и

сумою нищихъ. Діогенъ довольствуется скудной пищей, спитъ на голой землѣ и лишь отъ непогоды, какъ песъ, укрывается въ старой бочкѣ. Онъ пріучаетъ себя къ перенесенію зноя и холода: зимой онъ обнималъ обледенѣлыя статуи, лѣтомъ валялся въ раскаленномъ пескѣ. Онъ пилъ воду сперва изъ глиняной кружки, а потомъ обходился и безъ нея, увидавъ однажды мальчика, который пилъ ее пригоршнями. Онъ ѣлъ травы и коренья, иногда сырое мясо, говоря, что при нуждѣ не отказался бы и отъ человѣческаго. Слѣдуя Сократу, онъ признавалъ, что ни въ чемъ не нуждаться свойственно лишь богамъ, а нуждаться въ маломъ — тѣмъ, кто уподобляется богамъ. Конечно, не всѣ потребности могутъ быть подавлены. При совершенномъ освобожденіи человѣка отъ какихъ-либо объективныхъ нравственныхъ нормъ, отъ обязанностей по отношенію къ обществу и ближнимъ, каждое отдѣльное дѣйствіе оцѣнивалось лишь съ точки зрѣнія достиженія конечной цѣли—свободы, являясь само по себѣ безразличнымъ. Разъ благо заключается въ освобожденіи отъ потребностей и страстей, то удовлетвореніе нѣкоторыхъ необходимыхъ физическихъ нуждъ (напр., голода или половой потребности) является средствомъ для этой цѣли. Только чѣмъ проще, грубѣе, иногда отвратительнѣе удовлетвореніе,—тѣмъ лучше, все равно какимъ путемъ оно бы ни достигалось. Чтобы на практикѣ демонстрировать свои упрощенные способы удовлетворенія человѣческихъ потребностей, Діогенъ, если вѣрить анекдотамъ, не останавливался передъ самыми грубыми оскорбленіями общественной нравственности, передъ проявленіями такого „цинизма", который едва ли можетъ быть превзойденъ. Нѣтъ того свинства, котораго бы онъ не совершалъ публично, выражая сожалѣніе, что и голода онъ не можетъ удовлетворять столь же простыми способами...

Истинный киникъ никогда не порабощается игу наслажденія и чтитъ единую безсмертную царицу — свободу. „Съ сумой и въ рубищѣ онъ проводитъ свою жизнь, какъ праздникъ, среди шутокъ и смѣха", какъ говоритъ Плутархъ про Кратеса (de tranqu. an. 4,466 e). Свобода, внутренняя свобода духа даетъ радость и счастье и вмѣстѣ дѣлаетъ человѣка неуязвимымъ, ограждая его отъ ударовъ судьбы. Лишь тамъ счастье, гдѣ человѣкъ умѣетъ сохранить безмятежную „апатію", ясное спокойствіе духа при всякихъ обстоятельствахъ. А для этого нужны безстрастіе и твердость, пріобрѣтенныя упражненіемъ и закаленныя подвижничествомъ, и нужна мудрость, освобождающая насъ отъ предразсудковъ, отъ рабства міру и плоти, судьбѣ и наслажденію. „Съ тѣхъ поръ какъ меня освободилъ Антисѳенъ, я не рабствовалъ никому", говоритъ Діогенъ. И прежде всего философъ не долженъ рабствовать предразсудкамъ, условностямъ человѣческаго общества и человѣческимъ мнѣніямъ. Діогенъ и Кратесъ какъ бы нарочно ставятъ себѣ цѣлью итти имъ наперекоръ, попирать ихъ; изъ всѣхъ призрачныхъ цѣнностей человѣческая слава есть самая пустая и суетная. Кратесъ заводилъ ссоры съ публичными женщинами, чтобы пріучать себя выслушивать людскую брань: такое значеніе имѣетъ для него общественное порицаніе. Всѣ люди дѣлятся на два класса, мудрыхъ и глупыхъ: первые считаются единицами, но имъ принадлежитъ царственная свобода и совершенство; вторые — безумные рабы, лишенные радости, чуждые добра.

Мудрый живетъ не по писанному закону, а по внутреннему закону своей добродѣтели и мудрости, который совпадаетъ съ естественнымъ закономъ. Отсюда проповѣдь опрощенія и возвращенія къ природѣ и протестъ противъ неестественности, искусственности культурной жизни. Эта сторона кинической проповѣди со всею своей парадоксальностью, съ своими рѣзкими нападками на условности быта и нравовъ имѣла шумный успѣхъ и возбудила наибольшее вниманіе. Всѣ общественныя установленія искусственны и условны; всѣ предразсудки ложны и мѣшаютъ счастью людей; всѣ стремленія людей, уклоняющіяся отъ природы, ложны и суетны; роскошь, богатство, слава, почести— все это дымъ и чадъ (τῦφος). И киники декламировали противъ этого чада жизни, противъ всѣхъ условій и условностей общественной жизни. Они исходили изъ того противоположенія между *природой* и *закономъ* или естественнымъ закономъ и человѣческимъ законодательствомъ, которое мы находимъ еще у софистовъ; въ своемъ требованіи опрощенія, возвращенія къ естественному состоянію, они ставили въ образецъ животныхъ, не знающихъ ни искусственныхъ потребностей, ни искусственныхъ препятствій къ удовлетворенію необходимыхъ потребностей: чувство стыдливости, которое заставляетъ человѣка удовлетворять ихъ въ уединеніи, есть чувство ложнаго стыда, котораго нѣтъ у животныхъ. И мы уже говорили, что киники грубо попирали это чувство. Кратесъ и Гиппархія публично отправляли свои супружескія обязанности, а Діогенъ шелъ много далѣе ихъ. Но зато всѣ самыя элементарныя чисто человѣческія потребности, отличающія человѣка отъ животныхъ, представлялись имъ мнимыми—каковы потребности въ жилищѣ, въ одеждѣ, приготовленной (не сырой) пищѣ, въ утвари: всѣ эти потребности суть лишь дурныя привычки, привитыя намъ съ молодости, съ которыми надо сражаться, какъ Гераклъ сражался съ чудовищами. Напрасно ссылаться на нѣжность человѣческаго тѣла, требующаго защиты отъ холода и сырости: лягушки, живущія въ болотѣ, обладаютъ еще болѣе нѣжнымъ тѣломъ, нежели наше. Нравственныя потребности любви, дружбы, чувства семейной привязанности, любви къ отечеству ложны. Киники отвергаютъ бракъ и семью, организованное человѣческое общежитіе замѣняется стадомъ. Равнымъ образомъ киники освобождали себя отъ гражданскихъ обязанностей. Діогенъ первый назвалъ себя космополитомъ; вся земля служитъ ему отечествомъ, ибо все принадлежитъ мудрому [1]). Идеальное государство есть человѣческое стадо, не знающее ни внѣшнихъ границъ, ни внѣшнихъ законовъ и учрежденій, ни денегъ, ни семьи, ни роскоши и вернувшееся къ естественному состоянію. Вмѣстѣ съ культурой падаютъ искусства и науки, и въ своей проповѣди отрицанія киники отвергаютъ всякое искусство и всякую науку, кромѣ искусства и науки истинной жизни; многочисленныя діатрибы о суетѣ наукъ ведутъ отъ нихъ свое начало.

Переоцѣнка всѣхъ цѣнностей, „перечеканка монеты" — вотъ призваніе Діогена; онъ противополагаетъ „судьбѣ—безстрашіе, закону—природу, страсти—разсужденіе"; онъ не связанъ ничѣмъ, не привязанъ ни къ чему, и онъ не дорожитъ ничѣмъ кромѣ внутренней свободы, для которой не существуетъ

---

[1]) Ср. также Кратесъ, Diog. L. VI, 98.

рабства. „Кто хочетъ купить себѣ господина?" — слова, которыя приписываютъ ему на рынкѣ невольниковъ, когда его продавали въ рабство (Diog. L. VI, 30).

Отношеніе киниковъ къ народной религіи и культу было чисто отрицательнымъ. Да и что могли дать истинному кинику греческіе боги, и чего могъ онъ отъ нихъ желать? Внѣшнія блага, зависящія отъ ихъ воли, для него безразличны. Діогенъ раздавилъ однажды вошь на алтарѣ — это было единственное животное, которое онъ могъ принести въ жертву богамъ,—единственное, которымъ онъ былъ имъ обязанъ. Антисѳенъ говорилъ, что онъ „пристрѣлилъ бы Афродиту, только бы она ему попалась: много она хорошихъ женщинъ перепортила"; онъ не хотѣлъ ничего пожертвовать Матери боговъ, которую, по его мнѣнію, должны были бы содержать ея собственныя дѣти. „По природѣ" есть только одинъ Богъ или Разумъ, непохожій ни на что видимое: всѣ прочіе боги суть искусственные продукты человѣческаго общества, существующіе только въ силу „закона", или человѣческаго установленія. Если Сократъ чтилъ законъ государства и, подобно Гераклиту, понималъ его внутреннее сродство съ естественнымъ и вѣчнымъ закономъ, въ которомъ онъ имѣетъ свой конечный и первичный источникъ, то особенность древнихъ какъ и новыхъ проповѣдниковъ „возвращенія къ природѣ" именно и состоитъ въ томъ, что они недостаточно понимаютъ *естественную* необходимость культуры и исторически сложившихся формъ человѣческаго общежитія, которыя возникаютъ путемъ естественной эволюціи.

Киническое ученіе есть крайній индивидуализмъ, который въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ соціальному и моральному *аморфизму:* человѣческое общество разрѣшается въ какой-то безформенный аггрегатъ, не имѣющій смысла и цѣли, поскольку истинная цѣль есть цѣль чисто индивидуальная, цѣль личнаго блага, личнаго освобожденія и самоспасенія. Всѣ нравственныя узы, соединяющія людей – связи дружбы, родства, простого человѣколюбія—подлежатъ упраздненію во имя идеала внутренней свободы и безусловнаго грубаго эгоизма. Чѣмъ же объясняется въ такомъ случаѣ киническая проповѣдь, которая давалась не легко новымъ пророкамъ? Они видятъ въ своемъ подвижничествѣ высшую миссію: философъ есть посланникъ Зевса (ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διός, Epict. III, 22, 23), врачъ-цѣлитель душъ, освободитель человѣчества, пророкъ истины. Несмотря на тщеславіе, нерѣдко сквозившее сквозь лохмотья ихъ нищенской одежды (слова Сократа про Антисѳена, Diog. L. VI, 8), на погоню за эффектомъ, которая не останавливалась ни передъ чѣмъ, въ этой проповѣди скрывалась серьезная нравственная мысль и нравственный протестъ, вызванный сознаніемъ высшей природы, духовности человѣческой личности. Въ ней слышался отголосокъ подлиннаго ученія Сократа, который умѣлъ пробуждать въ душахъ „негодованіе противъ собственнаго рабства" и сознаніе абсолютной цѣнности духа. Если они отвергали безусловно всякую иную цѣнность, если въ своемъ индивидуализмѣ они совершенно игнорировали соціальную этику Сократа, то надо видѣть и ту долю правды, которая заключалась и въ ихъ протестѣ противъ современнаго имъ нравственнаго и культурнаго строя, несомнѣнно разлагавшагося и обреченнаго гибели. Ихъ ученіе назы-

вали „философіей греческаго пролетаріата“, но они обращались не къ однимъ „нищимъ и обездоленнымъ“,—они проповѣдывали свободу всѣмъ и каждому, противополагая закаленную волю роскоши и изнѣженности и обличая „чадъ“ предразсудковъ и условностей, опутывающихъ человѣческую жизнь.

Но есть ли цѣль личнаго самоосвобожденія истинная и высшая цѣль человѣка, разумная и вмѣстѣ естественная цѣль его? Даютъ ли киники истинную свободу и истинное счастье съ ихъ безчеловѣчнымъ протестомъ противъ нравственныхъ устоевъ человѣческаго общества, противъ семьи, государства, культуры? И если благо заключается въ личномъ счастьѣ, то нищенская добродѣтель киниковъ въ своей постоянной борьбѣ противъ естественныхъ склонностей человѣка, противъ врожденнаго стремленія къ наслажденію есть скорѣе путь къ несчастной жизни и безчувствію, а не къ счастью и радости. Ихъ свобода есть чисто отрицательная свобода. Насъ не должно удивлять поэтому, что параллельно кинической школѣ возникла другая, діаметрально противоположная ей, искавшая высшее благо въ наслажденіи. То была киренская или гедоническая школа (отъ ἡδονή — удовольствіе).

Киренская школа.

Основателемъ гедонической школы былъ Аристиппъ, софистъ изъ Кирены, богатой греческой колоніи на африканскомъ берегу. Въ Грецію его привлекла слава Сократа, однимъ изъ ревностныхъ почитателей котораго онъ и сдѣлался. Но и сблизившись съ нимъ, Аристиппъ не отказался отъ своихъ собственныхъ морально-философскихъ воззрѣній и послѣ смерти своего учителя развилъ ихъ еще далѣе.

Цѣль жизни въ наслажденіи, благо человѣка въ удовольствіи, и счастье достигается путемъ разумнаго сознательнаго поведенія, направленнаго къ этой цѣли. Философія есть практическая наука счастья, искусство наслаждаться, и Аристиппъ былъ художникомъ этого искусства, виртуозомъ въ своемъ родѣ. Чтобы не увлекаться такими наслажденіями, которыя влекутъ за собою большое страданіе, человѣкъ долженъ господствовать надъ собою, долженъ умѣть производить правильную расцѣнку удовольствій. Этой-то расцѣнкѣ Аристиппъ и хотѣлъ научиться у Сократа. Во многихъ другихъ его воззрѣніяхъ замѣтно рѣзкое вліяніе софистовъ. Достовѣрно, что еще на родинѣ онъ усвоилъ ученіе Протагора. До знакомства съ Сократомъ онъ самъ былъ „преподавателемъ добродѣтели“ и послѣ смерти его онъ долгое время проживалъ въ разныхъ частяхъ Греціи въ качествѣ странствующаго софиста.

Аристиппъ признавалъ вмѣстѣ съ Антисѳеномъ, что цѣль философіи исключительно практическая, и что теоретическое познаніе невозможно. Аристиппъ также выработалъ себѣ оригинальную скептическую теорію, повидимому, подъ вліяніемъ Протагора. Его можно назвать основателемъ *сенсуализма*. Онъ училъ, что каждый человѣкъ находится въ плѣну у своихъ внутреннихъ ощущеній, подобно гражданамъ осажденнаго города: какъ они знаютъ лишь то, что дѣлается внутри стѣнъ, такъ и человѣкъ познаетъ лишь свои собственныя „πάθη“, ограниченъ лишь своими субъективными ощущеніями;

онъ не можетъ выйти изъ своей кожи, какъ говорилъ впослѣдствіи Кондильякъ, глава французскаго сенсуализма XVIII в. Мы не знакомы съ внѣшними причинами, ибо наши ощущенія—это все, что мы знаемъ о вещахъ; помимо ощущеній мы ничего знать не можемъ, они одни только насъ и касаются. Ощущенія же суть лишь воспріятія нашихъ внутреннихъ субъективныхъ состояній. Мы ощущаемъ сладость, бѣлизну, но мы не знаемъ, сладокъ ли или бѣлъ тотъ предметъ, который производитъ въ насъ эти ощущенія. И такъ какъ ощущенія совершенно субъективны, то мы ничего не можемъ знать ни о внѣшнихъ вещахъ, ни объ ощущеніяхъ другихъ людей; да и какое дѣло намъ до нихъ, если они не имѣютъ для насъ практическаго значенія? Какова бы ни была причина извѣстнаго факта, ощущеніе наше, обусловливаемое имъ, остается неизмѣннымъ. Трудно судить, насколько послѣдовательно усвоилъ Аристиппъ эту чисто скептическую точку зрѣнія; возможно, что онъ, подобно другимъ сенсуалистамъ, соединялъ ее съ матеріалистическими представленіями, какъ это дѣлалъ, напр., уже Протагоръ, если его скептицизмъ связывался съ атомистической теоріей истеченій или Гераклитовымъ ученіемъ о всеобщемъ движеніи. На основаніи свидѣтельства Плутарха (Non posse suav. vivi sec. Ep. 4), видно, что въ позднѣйшей киренской школѣ принималось атомистическое объясненіе чувственныхъ воспріятій и самыхъ воспоминаній и представленій; равнымъ образомъ несомнѣнно, что самыя ощущенія уже Аристиппъ объяснялъ какъ *движенія* ощущающаго. Въ своемъ Ѳеэтетѣ Платонъ подвергаетъ критикѣ сенсуалистическое ученіе, основанное на Гераклитовомъ ученіи о всеобщемъ измѣненіи или движеніи, и въ этой критикѣ не безъ основанія видятъ полемику противъ Аристиппа. Но какъ бы то ни было, сенсуалистическій скептицизмъ Аристиппа имѣетъ для него самого не столько теоретическій, сколько практическій интересъ—въ качествѣ обоснованія его этики. Мы ничего не знаемъ кромѣ ощущеній, и, кромѣ нихъ, ничто для насъ не существуетъ, да и не имѣетъ интереса. Для насъ имѣетъ значеніе лишь то, пріятно или непріятно ощущеніе, и наша цѣль—получить какъ можно больше пріятныхъ ощущеній и какъ можно меньше ощущеній непріятныхъ. Этому насъ учитъ и сама природа, ибо всѣ твари ищутъ наслажденія и избѣгаютъ страданія. При этомъ, если мы будемъ смотрѣть на вещи безъ предразсудковъ, то поймемъ, что естественная цѣль человѣка есть удовольствіе, удовольствіе же состоитъ въ положительномъ наслажденіи, а не въ простомъ отсутствіи страданія, какъ впослѣдствіи признавалъ Эпикуръ.

Всякое ощущеніе есть внутреннее движеніе ощущающаго: всякое нормальное нѣжное ровное движеніе причиняетъ удовольствіе; всякое чрезмѣрное порывистое грубое волненіе производитъ страданіе. Удовольствіе зависитъ отъ нормальнаго волненія или движенія нашихъ чувствующихъ органовъ, страданіе—отъ чрезмѣрныхъ потрясеній нашей чувственной организаціи. Въ состояніи покоя или слишкомъ слабаго движенія мы не испытываемъ ни удовольствія, ни страданія. Позднѣе Эпикуръ, слѣдуя Демокриту, училъ, что наслажденіе носитъ отрицательный характеръ отсутствія страданій, что счастье заключается въ спокойствіи духа. По Аристиппу, такое безразличное, безчувственное состояніе было бы подобно сну. Наслажденіе есть положительное

удовольствіе—пріятное возбужденіе (ἡδονὴ ἐν κινήσει), по необходимости кратковременное (ἡδυπάθεια μονόχρονος), т.-е. частное удовольствіе (ἡδονὴ μερικὴ), ограниченное *настоящимъ*: прошедшее и будущее не въ нашей власти. Раскаяніе столь же безплодно, какъ и несбыточныя надежды или страхи за будущее. Не надо думать о прошедшемъ, терзаясь безплодными сожалѣніями; не надо мучиться страхами за будущее или обольщать себя несбыточными надеждами: только настоящее намъ принадлежитъ, прошедшее и будущее не въ нашей власти. Поэтому надо ловить моментъ и пользоваться настоящимъ, не заботясь о завтрашнемъ или о вчерашнемъ днѣ. Ибо не воспоминанія или надежды, а только настоящія наслажденія услаждаютъ насъ дѣйствительно. Постоянное состояніе удовольствія, продолжающееся всю жизнь, было бы, разумѣется, желательно, но оно недостижимо и потому не можетъ быть конечною цѣлью. Осуществленіе такой цѣли превышаетъ силы человѣка и предполагало бы много трудовъ и лишеній для приготовленія будущихъ отдѣльныхъ наслажденій. Счастье цѣнно для насъ лишь какъ сумма *отдѣльныхъ* удовольствій — настоящихъ, прошедшихъ и будущихъ; сами по себѣ только эти отдѣльныя удовольствія имѣютъ цѣну. Невозможно послѣдовательнѣе развить принципы чистаго гедонизма.

Наиболѣе сильныя удовольствія суть чувственныя, физическія. Поэтому и преступниковъ наказываютъ преимущественно физическими лишеніями и страданіями. Правда, есть духовныя наслажденія, которыя возбуждаетъ въ насъ искусство, дружеское общеніе съ людьми, патріотизмъ; но и эти наслажденія слѣдуетъ цѣнить лишь по степени реальнаго, ощутимаго удовольствія, ими доставляемаго. Поэтому физическія удовольствія, какъ наиболѣе интенсивныя, все-таки всего желательнѣе. Понятія справедливаго и несправедливаго, постыднаго и похвальнаго—всѣ условны, искусственны (οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει), хотя благоразумный человѣкъ и не будетъ преступать ихъ изъ-за тѣхъ наказаній и непріятностей, которыя онъ можетъ такимъ образомъ навлечь на себя. Хорошо все, что можетъ служить средствомъ къ наслажденію; дурно все, что лишаетъ насъ его; но прежде всего слѣдуетъ дорожить только цѣлью и не принимать внѣшнія средства за самую цѣль, для достиженія которой нужна лишь разсудительность, находчивость и внутренняя свобода.

Для того, чтобы достигнуть цѣли—наибольшаго наслажденія жизнью, человѣкъ нуждается, прежде всего, въ разумѣ, разсудительности (φρόνησις). Она нужна намъ, прежде всего, для правильной расцѣнки благъ и золъ; во-вторыхъ, для того, чтобы указывать и доставлять намъ наиболѣе вѣрныя средства для нашихъ цѣлей и обезпечить нашъ успѣхъ въ общеніи съ людьми; въ-третьихъ, она нужна намъ для того, чтобы ясно сознать цѣль нашей жизни и избавиться отъ всякаго рода соціальныхъ, нравственныхъ и религіозныхъ предразсудковъ, которые мѣшаютъ намъ ее преслѣдовать, отъ всякаго рода страстей, которыя возникаютъ изъ ложнаго пониманія счастья и потому извращаютъ нашу дѣятельность: таковы любовь и вражда, зависть, привязанность къ людямъ, вещамъ, почестямъ, богатствамъ, отъ которыхъ наше счастье, въ сущности, не зависитъ.

Мудрость состоитъ, такимъ образомъ, въ томъ, чтобы пользоваться всѣми благами жизни, наслаждаться ею, приноравливаясь къ обстоятельствамъ, господствуя надъ ними и надъ самимъ собою, сохраняя внутреннюю свободу или независимость. Но, въ противоположность киникамъ, Аристиппъ полагаетъ, что мудрость нужна намъ не для воздержанія отъ удовольствій, а для того, чтобы не отдаваться имъ во власть и господствовать надъ ними настолько, чтобы во всякое время быть въ силахъ свободно отъ нихъ отказаться и не злоупотреблять ими. „Ἔχω, οὐκ ἔχομαι"—говорилъ Аристиппъ про свою любовницу, знаменитую гетеру Лаису: его правиломъ было—sibi res, non se rebus subjungere. Поэтому мудрость, какъ богатство, не есть цѣль сама по себѣ, но желательна ради счастья и наслажденій, недостижимыхъ безъ ея помощи. Философъ счастливѣе другихъ потому, что онъ умнѣе, находчивѣе, ни въ какомъ затрудненіи онъ не потеряется. Умѣнье обходиться со всякимъ (τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν) есть по Аристиппу одинъ изъ самыхъ существенныхъ результатовъ философіи. По Діогену, философія научаетъ человѣка разговаривать съ самимъ собою; по Аристиппу, она научаетъ его разговаривать и обходиться съ другими.

Философъ, знающій цѣль жизни и преслѣдующій ее, есть мудрый, умный и ловкій человѣкъ—σοφός, σπουδαῖος. Не менѣе киника онъ, прежде всего, дорожитъ своей свободой и не связывается ни съ чѣмъ, что можетъ послужить ему помѣхой. Онъ цѣнитъ наслажденія и тѣ почести и богатства, которыя ихъ доставляютъ, но онъ не привязывается къ отдѣльнымъ внѣшнимъ благамъ жизни, зная, что не въ нихъ цѣль, что при умѣньи жить истинная цѣль легко достижима вездѣ. Онъ все цѣнитъ, ничѣмъ слишкомъ не дорожитъ, ни о чемъ не сожалѣетъ. Богатство вещь хорошая, „большое богатство—не то, что большой сапогъ: ноги не натретъ",—говоритъ Аристиппъ. Но онъ показывалъ всячески, что не цѣнитъ денегъ самихъ по себѣ. Разсказываютъ, что разъ онъ велѣлъ рабу выбросить половину денегъ изъ слишкомъ тяжелаго мѣшка, который тотъ несъ за нимъ. Другой разъ онъ купилъ за 50 драхмъ куропатку, говоря, что для него 50 драхмъ стоятъ столько же, сколько одинъ оболъ. Однажды Діонисій предложилъ ему на выборъ трехъ гетеръ; Аристиппъ взялъ всѣхъ трехъ, говоря, что и Парису не повезло оттого, что онъ выбралъ одну; но у порога своего дома онъ всѣхъ трехъ отпустилъ,—οὕτως ἦν καὶ ἑλέσθαι καὶ καταφρονῆσαι πολύς,—прибавляетъ Діогенъ Л. (II, 67).

Аристиппъ былъ столь же совершеннымъ воплощеніемъ своей жизнерадостной философіи, какъ Діогенъ—кинизма. Проповѣдывать подобные принципы легче, чѣмъ жить сообразно имъ. Для этого нужна виртуозность своего рода и большая цѣльность характера, убѣжденій, темперамента, и, по отзывамъ нашихъ свидѣтелей, Аристиппъ и былъ именно такимъ человѣкомъ. „Ему одному было дано одинаково носить и рубище и пурпурную хламиду", говорили о немъ современники. „Онъ былъ способенъ приспособляться къ мѣсту, времени и лицамъ и искусно провести свою игру во всякомъ положеніи". Блестящее остроуміе, о которомъ сохранилось до сихъ поръ много анекдотовъ, находчивость и необыкновенное умѣнье обходиться съ людьми

отличали его во всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Особенно много анекдотовъ сохранилось о пребыванiи Аристиппа при Сиракузскомъ дворѣ (у обоихъ Дiонисiевъ) и о его сношенiяхъ съ гетерой Лаисой.

Но не всякiй могъ такъ свободно наслаждаться, пользоваться благами жизни и такъ свободно отказываться отъ нихъ, какъ это дѣлалъ Аристиппъ съ своими гетерами. Не всякiй могъ такъ легко и умѣло жить и наслаждаться, какъ этотъ „искусный мужъ". Онъ имѣлъ много послѣдователей и основалъ въ Киренѣ школу, которая процвѣтала до II вѣка. Тѣмъ не менѣе противорѣчiя гедонической морали вскорѣ выступили наружу и привели киренейцевъ къ результатамъ, не только отличнымъ, но и противнымъ первоначальному гедонизму Аристиппа.

Къ первымъ киренейцамъ принадлежали Антипатръ и Арета, дочь Аристиппа, которая посвятила въ его ученiе своего сына, Аристиппа Младшаго. Ученикомъ послѣдняго былъ Θеодоръ атеистъ, учениками Антипатра—Гегезiй и Анникерисъ.

Θеодоръ, въ общемъ, придерживался основныхъ положенiй Аристиппа, но выводилъ изъ нихъ самыя крайнiя слѣдствiя. Всякое дѣйствiе оцѣнивается лишь по своимъ послѣдствiямъ для дѣйствующаго. Всѣ нравственныя правила и преграды вымышлены, искусственны, условны; по природѣ нѣтъ ничего постыднаго и потому нѣтъ поступковъ, которые были бы непозволительны по природѣ. Подобно Дiогену, Θеодоръ признаетъ, что мудрый не долженъ стѣсняться нравственными предразсудками, созданными лишь для „обузданiя толпы"; при случаѣ онъ можетъ спокойно совершить и кражу, и святотатство, и любодѣянiе. Человѣкъ долженъ повиноваться законамъ, лишь поскольку это ему полезно. Самый грубый эгоизмъ является мѣриломъ всѣхъ лучшихъ чувствъ и привязанностей человѣка. У мудраго нѣтъ ни отечества, ни друзей: неразумные дружатся между собою, пока они другъ въ другѣ нуждаются; мудрый довлѣетъ себѣ, не нуждается ни въ комъ, и его отечество есть вся вселенная. Эти выводы, равно какъ и атеизмъ—или, точнѣе, отрицанiе народныхъ боговъ,—которымъ прославился Θеодоръ, сильно напоминаютъ киниковъ. Онъ приближается къ нимъ и въ томъ существенномъ измѣненiи, которое онъ внесъ и въ основныя начала этики киренской школы.

По Θеодору, уже не отдѣльныя прiятныя ощущенiя являются цѣлью человѣка, но общее, пребывающее радостное настроенiе духа. Не отдѣльныя удовольствiя и страданiя (ἡδοναὶ καὶ πόνοι), но радость и печаль (χαρὰ καὶ λύπη) суть благо и зло. Радость есть цѣль жизни и дается мудростью (φρονήσει), печаль же — неразумiемъ. Разсудительность есть благо, неразумiе — зло, а удовольствiя и страданiя суть нѣчто среднее (μέσα), т.-е. нѣчто такое, что̀ само по себѣ еще не составляетъ ни счастья, ни несчастья, ни радости, ни скорби. Такимъ образомъ, въ ученiи Θеодора на мѣсто отдѣльныхъ наслажденiй полагается состоянiе духа, независимое отъ отдѣльныхъ удовольствiй и страданiй. Вмѣсто жизнерадостной чувственности Аристиппа, полагавшаго благо въ наслажденiи минуты, мы находимъ принципъ самоосвобожденiя отъ удовольствiй и страданiй посредствомъ „разсудительности". Такимъ образомъ,

основной принципъ гедонизма приходитъ здѣсь къ самоотрицанію и приближается къ ученію киниковъ. Впрочемъ, и у Θеодора разсудительность, какъ и у Аристиппа, сохраняетъ значеніе практической мудрости или предусмотрительности, помогающей философу въ наилучшемъ устройствѣ жизни. Разсказываютъ, что однажды Θеодоръ, въ сопровожденіи многочисленныхъ учениковъ, проходилъ мимо киника Метрокла, когда тотъ промывалъ овощи, служившія ему пищей: „если бы ты чистилъ овощи,—сказалъ кsurvivorникъ,—тебѣ не приходилось бы учить такое множество учениковъ"; „если бы ты умѣлъ обходиться съ людьми, тебѣ бы не приходилось мыть себѣ овощи",—отвѣчалъ Θеодоръ.

То же находимъ мы и у другого философа киренской школы—*Гегезія*, учившаго въ Александріи въ началѣ III вѣка. Жизнерадостная философія Аристиппа послѣдовательно превращается у него въ самый мрачный пессимизмъ, чуть ли не въ проповѣдь самоубійства. Дѣйствительно, если цѣль жизни недостижима, то не стоитъ жить. А *достижима* ли она, если ее полагать въ наслажденіи вмѣстѣ съ Аристиппомъ? Гегезій обсуждаетъ этотъ вопросъ и приходитъ къ отрицательнымъ результатамъ. По свидѣтельству Цицерона, многіе изъ его слушателей были такъ подавлены его доводами, что кончили самоубійствомъ, вслѣдствіе чего Птоломей будто бы запретилъ его чтенія. Эта басня, вѣроятно, родилась изъ прозвища πεισιθάνατος, которое ему давали.

Удовольствіе, составляющее цѣль нашей жизни, совершенно недостижимо. Само по себѣ, по природѣ ничто ни пріятно, ни непріятно: что̀ пріятно одному, то непріятно другому,—смотря по голоду или пресыщенію. Свобода и рабство, честь и безчестье, богатство и нищета, самая жизнь не имѣютъ сами по себѣ безусловнаго значенія для счастья и несчастья человѣка. Удовольствіе есть наша цѣль, и все, что мы дѣлаемъ, мы дѣлаемъ ради своей пользы (безкорыстныхъ чувствъ и поступковъ не существуетъ),—но какъ и чѣмъ оно достигается, этого никакъ нельзя опредѣлить. Счастье недостижимо, потому что жизнь преисполнена золъ всякаго рода, которыхъ невозможно избѣжать. Наши тѣла полны многихъ скорбей, и душа страдаетъ вмѣстѣ съ ними и не имѣетъ покоя. Судьба постоянно разрушаетъ наши надежды. Смерть и жизнь, въ сущности, равноцѣнны, и такъ какъ счастье недостижимо, то мы можемъ выбирать между ними. Поэтому мудрый не гонится за недоступной цѣлью наслажденія, но, прежде всего, стремится *избѣгнуть скорбей*, чтобы жить не слишкомъ тягостно и печально. А это достигается лишь путемъ полнѣйшаго равнодушія ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ. Такимъ образомъ, и здѣсь мы приходимъ къ „безразличію"—адіафоріи киниковъ.

Итакъ, есть ли въ дѣйствительности чувственное удовольствіе единственное, высшее благо человѣка, какъ предполагаетъ Аристиппъ? *Анникерисъ*, третій самобытный философъ его школы (также современникъ Птоломея I) отвѣчаетъ отрицательно и на этотъ вопросъ. Онъ допускаетъ, что страданія могутъ превышать чувственныя удовольствія. Но простое отсутствіе страданія или безчувствіе, свойственное мертвымъ, еще не составляетъ счастья. И тѣмъ не менѣе мудрый будетъ счастливъ, испытывая радость не

только отъ чувственнаго удовольствія, но и отъ общенія съ людьми и удовлетвореннаго честолюбія. Правда, онъ признаетъ, что человѣкъ не можетъ *ощущать* чужого удовольствія, и потому оно не можетъ само по себѣ служить ему цѣлью. Но тѣмъ не менѣе противъ Θеодора и Гегезія онъ утверждаетъ, что дружба, любовь къ родителямъ и къ отечеству должны служить мудрому источникомъ радости и счастья, при чемъ любовь къ ближнему не только не объясняется своекорыстіемъ, но ведетъ насъ къ самопожертвованію, къ жертвѣ собственнымъ эгоистическимъ удовольствіемъ. Но если принципъ личнаго удовольствія оказывается несостоятельнымъ, то можетъ ли онъ быть восполненъ принципомъ безкорыстной симпатіи безъ ущерба для цѣльности ученія?

Такимъ образомъ, ученіе киренской школы разлагается. Но гедонизмъ не умеръ вмѣстѣ съ нею,—мы находимъ его дальнѣйшее развитіе въ школѣ Эпикура.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.

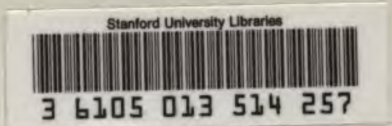
Важнѣйшія опечатки.

Стран.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно быть:*
14	13 сн.	осуждаетъ	убѣждаетъ
23	14 „	π. φιλοσόφυ ἱστοραίς	π. φιλοσόφου ἱστορίας
31	10 св.	религія	религіи
32	15 „	къ религіозной	въ религіозной
—	13 сн.	религія	религіи
37	1 „	Rhode 1889	Rohde 1898
41	4 „	Рею	Геру
44	16 св.	ὀρίξει	ὁρίζει
45	11 „	на сторонѣ	на стражѣ
—	19 сн.	ἐπιστροφῶσι	ἐπιστρωφῶσι
47	2 св.	βασιῆλες	βασιλῆες
48	6 сн.	та, о которой	та, которой
66	6 св.	и міровой и порядокъ	и міровой порядокъ
80	9 „	по всей	во всей
125	19 сн.	послѣюдущихъ	послѣдующихъ
156	1 „	εστιν	ἔστιν
187	13 „	φιλόξῳος	φιλόζῳος



Цѣна 1 р. 25 к.

Складъ изданія при типографіи Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К⁰. Пименовская ул., соб. домъ.


Stanford University Libraries
3 6105 013 514 257